DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe *siècle.*

ARISTOTE : *Le plaisir* (Eth. Nic. VII 11-14, X 1-5). Traduction et notes.

ARTEMIDORE D'EPHÈSE : *La clef des songes.* Traduction et notes.

ERASME : *Enchiridion militis christiani.* Traduction et notes.

PROCLUS : *Commentaire sur le Timée.* 5 volumes. Traduction et notes.

PROCLUS : *Commentaire sur la République.* 3 volumes. Traduction et notes.

Études de philosophie grecque.

Études de religion grecque et hellénistique.

Les trois « Protreptiques » de Platon. Euthydème, Phédon, Epinomis.

George Herbert, poète, saint anglican.

LE SAULCHOIR
BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE
II

CONTEMPLATION ET VIE CONTEMPLATIVE SELON PLATON

par

A. J. FESTUGIÈRE

Membre de l'Institut



Quatrième édition

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e^

—

1975

A Monsieur Léon Robin

Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος

ERRATA

Page 13, note 1, ligne 8, *lire :* Le dorien θεᾶρός (θιᾶρός Corc, θεαορός Arcad.).
— 33, — 3, lire : 15.
— 48, — 2, ligne 1/2, *lire :* ὁ μὲν ..., ὁ δὲ.
— 55, — 2, *lire :* I, 194.
— 69, — 2, ligne 4, *lire :* importance.
— 124, ligne 11, *lire :* τεμένη.
— 127, ligne 2, à partir du bas, *lire :* καθαίρεσθαι.
— 137, note 2, ligne 15, *lire :* à l'opposition nature-loi d'.
— 146, ligne 5 à partir du bas : *au lieu de* avantages, *lire :* récompenses.
— 165, — 4 : *après* Forme, *ajouter* suprême.
— 171, note 6, ligne 3, *lire :* ἀλλ' οὖν.
— 174, — 1, *lire :* 523 a-b.
— 194, ligne 10 (note 6 de la page 193), *lire :* dans ces sortes.
— 194, — 15, 18, 20, 23, *lire :* ἓν.
— 197, note 1, ligne 1, *lire :* ἓν (2 fois).
— — — 6, — 1, *lire :* Parmén.
— 198, — 1, — 7, *lire :* ἂν εἴη.
— 198, — 1, — 8, *lire :* ὃ δὴ ... φαίνοιτ' ἄν, ... καὶ ἕν.
— 202, note 2, ligne 1, *lire :* ἂν ... ἓν.
— 206, — P. préc., ligne 2, *lire :* au-dessus.
— 207, ligne 12, *lire :* à la réalité de l'Idée.
— 207, (note 2 de la page 206), note 1, ligne 5, *lire :* περὶ τὸ ὃ ὄντως.
— 211, ligne 23, *lire :* hypostasiées.
— 215, ligne 11, *lire :* La doctrine.
— 222, ligne 13, *lire :* intelligible.

(Voir suite page 10)

PRÉFACE

De longues réflexions sur les origines de la théologie mystique du christianisme ont préparé ce livre. Il m'est apparu, comme à bien d'autres, à Clément, à Origène, à Augustin, que sur ce point le mouvement issu de Jésus a doué d'une vie nouvelle un organisme préexistant dont la structure remonte à Platon. Quand les Pères « pensent » leur mystique, ils platonisent. Tout n'est pas original dans l'édifice. Reprenant l'image paulinienne, on le peut comparer à un vieil arbre qu'une greffe a ranimé, accru, transformé. Pour définir ce changement, il faut connaître évidemment le point de départ, il faut connaître l'arbre.

Bien des raisons cependant me détournaient de l'entreprise, l'amphibologie du mot contemplation, la difficulté de réduire à un cadre un peu précis une pensée toujours ondoyante et subtile, l'ennui d'avoir à résumer des textes cent fois décrits et fort bien expliqués. Je ne m'y engageai que par l'espoir d'être utile à quelques esprits attentifs au même problème, mais moins familiers avec le platonisme. Quand je doutais encore, en marquant le but et la méthode, Platon me décida.

En effet, le sens propre, technique, du mot *θεωρία* est fourni par les Dialogues mêmes. La contemplation n'est pas considération, ni intellection des essences ou des premiers principes. Celui qui, dans l'essence d'*homme* par exemple, perçoit d'une seule vue le rapport de la différence spécifique au genre, celui qui, d'une proposition telle que le principe de contradiction, embrasse d'un seul regard l'unité indivisible, n'est pas un contemplatif. Lors même que toute la science ferait un discours cohérent où l'on irait, par analyse, du premier principe aux derniers termes, et qu'on pût appréhender tout ce système analytique par un seul regard immédiat et simple, on n'aurait pas encore de la contemplation. La *θεωρία* dit plus : elle dit un sentiment de présence, un contact avec l'Être saisi dans son existence. Cette saisie dépasse et le langage et l'intellection. L'objet vu est au delà de l'*οὐσία*. Il est ineffable. Il ne se laisse circonscrire en nulle définition.

Or, c'est bien à un tel contact, à une telle union que nous fait aboutir la dialectique ascendante du *Banquet* et de la *République*. L'Être suprême qui est plus qu'une Forme, cet Être pur que le *νοῦς* appréhende quand il s'est purifié lui-même du corps, de l'image sensible, de toute expression intelligible, et qu'ainsi, recueilli en soi, il touche le fond de ce qui est, ce Beau, ce Bien, l'Un du *Philèbe*, est l'objet de contemplation au sens propre. La doctrine naît ici d'une expérience qui ne peut être rapportée qu'à la mystique. A son tour, cette saisie intuitive de l'Être existant fonde l'existence des Idées. La dialectique descendante où tout l'ordre intelligible se subordonne, par mode d'explicitation interne, à un Premier, passe ainsi du domaine conceptuel au plan de l'être. La réalité de l'objet de science est suspendue à la réalité de ce premier objet qu'on a *vu*. Voilà ce qu'offrent les Dialogues si l'on veut bien donner aux mots leur sens obvie et ne les point tenir pour des métaphores (1). Il en résulte une doctrine cohérente. L'idée de contemplation, avec les exigences qu'elle implique, en fait le centre. C'est le foyer d'où jaillissent et où convergent les rayons.

Davantage, les Dialogues m'enseignaient la méthode, qui est de prendre l'idée à sa racine pour en suivre la genèse. J'avais donc à me demander comment l'idée de *θεωρία* s'était formée. Il fallait remonter, au delà de Platon, jusqu'aux philosophes présocratiques, aux sophistes, à l'Athènes du vᵉ siècle. Trois problèmes se découvraient alors.

D'une part, certains philosophes présocratiques se donnaient comme fin la connaissance des lois de l'être et cette recherche les conduisait à mener une vie entièrement vouée à la spéculation pure. Mais où est l'être? Dès lors qu'on ne sortait pas des phénomènes, du monde visible, la pensée se heurtait à la contradiction. Nulle science n'est possible qui ne s'appuie à un critère de certitude. Or ce critère manquait.

D'autre part, la religion qui s'adressait à des dieux beaux, heureux et bons ne savait pas coordonner ces trois aspects. On sentait bien que l'excellence visible allait à signifier une valeur morale : on ne démontrait pas ce lien, faute de le rapporter à une unité supérieure qui constituât le divin par essence. Ainsi la *θεωρία*

(1) C'est ce que j'ai essayé d'établir dans le chapitre IV de la Première Partie. Tout le reste de l'ouvrage dépend de cette exégèse.

du savant comme la *θεωρία* cultuelle se révélaient déficientes. De part et d'autre, la crise avait même origine : l'impuissance où l'on était d'affirmer l'existence d'une réalité transcendante.

La pensée scientifique, le sentiment religieux ne se trouvaient pas seuls atteints. L'avenir même de la cité était en jeu. Quels principes choisir pour gouverner l'État? Le droit proprement dit, la loi traditionnelle par où s'exprimaient les nécessités immédiates du groupe social? Ou le droit dit de nature qu'invoquaient les ambitieux? La cité ne peut durer sans justice. Le dogme de l'utile ne favorise que des querelles incessantes. Il mène à l'anarchie ou à la tyrannie. Mais comment connaître la justice? Est-il une science du juste?

Étant admis que cette science existe, et qu'elle soit précisément la contemplation du sage, quel rôle attribuer au sage dans l'État? Le régime politique et social de la cité grecque ne permet l'épanouissement de l'homme que dans la mesure où il s'incorpore à l'ensemble. Celui qui s'en détache est un « inutile », on le méprise. Comment le sage vivrait-il isolé? Il en a moins le droit que tout autre. Car le salut de l'État dépend de la connaissance de la justice et c'est le sage qui la connaît. Le gouvernant doit être philosophe. Mais alors, que devient la contemplation? Impossible de s'y exercer, impossible de voir le juste sans se recueillir, sans sortir de la foule. Impossible de gouverner sans s'y mêler. Une réforme s'impose donc. Socrate connaissait la justice, il pouvait sauver la cité. On le condamne, il meurt. Cette mort accuse la tare du régime. Qu'on unisse le pouvoir et la philosophie et, puisque le philosophe a besoin de retraite, qu'on lui réserve un mode d'existence où se concilient ses devoirs de sage et de citoyen.

Tels sont, brièvement décrits, les problèmes qu'affrontait Platon. Ils s'impliquent l'un l'autre. Tout s'appuie, en définitive, à la possibilité d'atteindre l'Être. Tout dépend d'une certaine théorie de la connaissance.

Il n'y aura de science vraie que si l'on possède un objet parfaitement immuable, intelligible, existant. Immuable, l'essence quitte le plan visible pour l'invisible. Elle devient, par définition, un *νοητόν*. L'intelligibilité lui est due en vertu de sa nature. Ordonnée à un système de *νοητά*, la dialectique platonicienne aboutit, de soi, à une science déductive que nul obstacle n'arrête puisqu'elle exclut l'expérience. Mais de quel droit le *νοητόν* est-il dit existant? C'est que la dialectique même conduit à un Premier qui dépasse

l'intellection, à un Être au delà de l'*οὐσία* dont l'existence est saisie, comme présente, par une *vue*. Ainsi le problème de l'être et de la science se relie-t-il à la contemplation.

Il n'y aura de morale et de religion vraies que si les privilèges d'où les dieux tirent leur bonheur sont légitimés en droit. La hiérarchie du divin répond à la dialectique de l'être. Le plus être est le plus divin parce qu'il est aussi le plus beau, le meilleur. L'ordre intelligible détermine l'ordre moral. Il fournit la base de la béatitude. Être heureux, c'est imiter Dieu, Mesure Souveraine. Mais l'imiter, c'est le connaître et cette connaissance est contemplation.

Il n'y aura de cité vraie que là où régnera la justice. Celui qui en a vu l'essence est seul fondé à gouverner. Loin que la contemplation détourne de servir, le philosophe apporte au bien commun l'aide la plus efficace. En retour, les sentiments civiques inspirent la *θεωρία*, lui impriment l'élan. On a là comme un cercle. C'est l'amour de la patrie et de ses dieux qui meut le sage à contempler. Ce même amour l'arrache à la solitude pour le renvoyer à la caverne.

Ces trois problèmes, qui plutôt ne font qu'un seul problème sous trois aspects, ont jailli des circonstances. Platon est tout le contraire d'un rêveur. Sa grandeur la plus authentique est d'avoir reconnu les besoins d'Athènes et rapporté ces manques à leur cause première. De là vient l'unité de son œuvre et de sa personne. Une logique interne, sans raideur, souple comme la vie, en règle le développement. Certes, Platon, n'a point vu d'emblée tout ce progrès. Il n'a pas, dès le premier jour, fixé la suite des Dialogues. Ceux-ci n'en obéissent pas moins à une préoccupation commune, le souci de réduire toute difficulté religieuse, morale ou civique, au problème de la connaissance.

Ces divisions naturelles ont décidé de mon plan. Après avoir introduit à la *θεωρία* en montrant les conditions où elle est née, j'en dessine le triple visage. Je n'ai cru suivre ainsi que les données de l'histoire. Si ce livre a quelque mérite, c'est à cette fidélité scrupuleuse qu'il le devra. Cela m'obligeait à de longues analyses, à mainte discussion (1). La tâche souvent me fut pénible. Dussé-je n'en avoir point d'autre, le commerce d'un si grand esprit, d'une âme si noble, porte déjà sa récompense.

(1) Quelques unes de ces discussions, qui dépassaient le cadre d'une note, ont été reportées à la fin du volume, en appendice, cf. pp. 461 ss.

Au surplus, les encouragements que je reçus m'ont été d'un grand secours. C'est pour moi le plus agréable des devoirs de remercier ici M. L. Robin. Non seulement il a approuvé le dessein de cet ouvrage, mais ses observations pénétrantes m'ont permis de corriger plus d'une erreur et d'exprimer ma pensée sous une forme moins imparfaite (1).

(1) Il était parfaitement inutile d'indiquer ici une bibliographie. Comme la *θεωρία* est au cœur du platonisme, j'aurais dû nommer tous les ouvrages qui concernent Platon. Le lecteur verra que j'ai beaucoup lu, et j'espère que rien d'essentiel ne m'aura échappé — du moins jusqu'à la date où j'eus mis le dernier point à mon manuscrit, en juin 1935. Je me réfère au texte édité par la Société *Les Belles Lettres* pour tous les volumes parus dans cette collection. Quant au reste, j'ai suivi les éditions de Lew. Campbell pour le *Politique*, de R. G. Bury pour le *Philèbe*, de J. Burnet (Oxford Class. Texts) et de R. G. Bury (Loeb Class. Libr.) pour les *Lois*. Je me suis aidé également des éditions commentées de J. Burnet pour l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton*, le *Phédon*, de R. G. Bury pour le *Banquet*, de P. Shorey pour la *République* (Loeb Class. Libr., 2 vol., 1930-1935), de Lew. Campbell pour le *Sophiste*, ainsi que des commentaires (sans texte) de H. Schmidt sur le *Théétète* et de A. E. Taylor sur le *Timée*.

Pour la chronologie, l'accord est aujourd'hui à peu près unanime. Touchant le premier groupe de dialogues métaphysiques, j'ai adopté l'ordre suivant : *Phédon*, *Banquet*, *République*, *Phèdre*.

Phédon et *Banquet* paraissent avoir été écrits la même année (vers 385 : Robin, *Phédon*, p. vii, *Banquet*, p. xi-xii ; *Banquet* entre 385 et 383 : Bury, *Banquet*, 1909, p. lxviii ; entre 381 et 378 : Wilamowitz, *Platon*², I, 372, 1, cf. Robin, *ed. cit.*, p. ix, n. 2) et il n'est pas facile de décider lequel de ces deux dialogues est le premier (Robin, *Banquet*, p. viii, cf. Id., *La théorie platonicienne de l'amour*, 1908, p. 118-120). Cependant, sur le point de la contemplation, le *Banquet* semble marquer un progrès.

De l'aveu commun, le livre I peut-être mis à part, la *République* vient après (entre 380 et 370, Shorey, *République*, t. I, p. xxv ; vers 375-374, Zeller, Wilamowitz, Diès, *République*, p. cxxxviii).

Que le *Phèdre* enfin suppose la *République* et donc la suive, on tend à l'admettre aujourd'hui, cf. Robin, *Phèdre*, p. iii-ix (*Phèdre et République*, Id., *Th. pl. de l'Amour*, p. 81-85, 86-88 ; *Phèdre* et *Phédon*, *ibid.*, p. 106-109, 109-118 ; *Phèdre* et *Banquet*, p. 75-81 ; *Phèdre* et *Timée-Lois*, p. 85-86 ; *Phèdre* et dialogues dialectiques, p. 88-90, cf. *ed. cit.*, p. vii-viii, pour les rapports du *Phèdre* et du *Théétète*) ; Diès, *ed. cit.*, p. cxxxvii ; Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1930, p. 79, 1 ; p. 80, 2 (*Phèdre* 246 a ss. suppose *Rép.* IV 434 e - 441 c et X 611 b - 612 a).

Page 224, note 2, ligne 3, *lire :* εἰς ἓν.
— 229, ligne 7, *lire :* à toute formalité.
— 231, note 1, ligne 2 : *après* 78c, *ajouter :* Rép. VII 534 b 3.
— 231, ligne 2, *lire :* ou de science.
— 265, note 2, *lire :* VI, 508c, 509d... 428 a 27.
— 268, ligne 16, *lire :* μοιρηγενὲς.
— 289, ligne 9, *lire :* de l'amour est-il.
— 292, note 5, ligne 6, *lire :* eudémonie.
— 300, note 1, *lire :* 52a; 10, *lire :* 52d.
— 328, ligne 2 fin, *lire :* hiérarchie.
— 3 fin, *lire :* amour.
— 4 fin *lire :* mouve-
— 330, ligne 5, *lire :* ὁμοίωσις.
— 342, note 2, *lire :* chapitre III, pages 164-167.
— 383, note 2, *lire :* 454e.
— 394, ligne 10, *lire :* « Quelle est donc ».
— 394, note 2, *lire :* 486c.
— 398, note 1, *lire :* 527, c 7.
— 418, ligne 13, *au lieu de* résoudre, *lire :* poser.
— 423, ligne 16, *lire :* οἰκισταί.
— 427, note 1, *lire :* νόμῳ γάρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα.
— 465, ligne 36, *lire :* Electre, 380-385, 371-372.
— 469, ligne 24, *lire :* pratiques.
— 476, ligne 4, à partir du bas, *lire :* analytique.
— 481, colonne 2, ligne 3, *lire :* 429 a 27.
— 485, colonne 1, ligne 28, *ajouter :* Gorgias, 454e ... 383, 2.
— 485, — 45, *lire :* 361, 4.
— 485, — 46, *lire :* 360, 3.
— 485, colonne 2, après ligne 39, *ajouter :* 903b-d ... 356-357.
— 486, colonne 2, ligne 6, *lire :* 52d.
— 489, — 1. *après* λόγοι πολιτικοί, *ajouter :* λόγος-ὅρος-οὐσία ... 231, 1.
— 490, — 1, *avant* Dème, ajouter : Définition-essence-mot... 231, 1.
— 492, — 2, ligne 13, lire : dialectique.

INTRODUCTION

LES ORIGINES DE L'IDÉE DE CONTEMPLATION

LES ORIGINES DE L'IDÉE DE CONTEMPLATION

Le mot *θεωρία* se rattache à l'idée première de vue. On est à peu près d'accord pour y reconnaître un composé de deux thèmes qui indiquent mêmement l'action de voir, *θέα* et *Fορ* (*ὁράω*) (1).

(1) La racine *Fορ* désigne originairement l'action de « prendre soin de, surveiller », cf. *οὖρος, ὥρα*, d'où « observer ». Sur cette étymologie, cf. P. BOESCH, *Theôros, Untersuchung zur Epangelie griechischer Feste*, 1908, p. 1 ; E. BOISACQ, *Dict. étymol. de la langue grecque*, s.v. ; F. BOLL, *Vita Contemplativa*², 1922, pp. 26 ss. L'école péripatéticienne a voulu rapporter la première moitié du mot à *θεός*, cf. PHILODEM., *de mus.*, XIII 23, 8 ss. ; PS. PLUT., *de mus.*, c. 27, qui se réfèrent très probablement tous les deux à Aristoxène de Tarente, l'élève d'Aristote, BOESCH, *op. cit.*, p. 1, n. 1. Le dorien *θεᾱρός* rend cette étymologie caduque. Sur les différentes formes dialectales de *θεωρός*, cf. BOESCH, pp. 2-4. Sur l'évolution du sens, ID., pp. 5-6 et BOLL, *op. cit.*, pp. 26-27 (*ibid.*, pp. 27-30 pour *θεωρίς, θεωρέω, θεωρία, θεωρητικός* et les équivalents latins *contemplo, contemplor, contemplatio*. Avec plus de raison que les Grecs, les Latins ont donné très tôt à *contempler* un sens religieux en le rapportant à *templum*. *Contempler*, c'est admirer ce grand *temple* qu'est le monde, cf. *Somn. Scip.*, 15-17, etc. De là, on passe à la contemplation de Dieu, PS. APUL., *Asclép.*, 11).

Il n'est pas sûr que *θεωρός* et ses composés aient eu d'emblée, en Grèce, valeur religieuse. Sans doute THÉOGNIS, 805, et ÉPICHARME emploient le mot pour désigner « celui qui consulte un oracle », sur quoi Boesch (p. 5, n. 2) fait remarquer, après Poland, que le consultant nommé ici *θεωρός* est, au vrai, le « délégué officiel à la fête d'un lieu de culte » qui en aura profité pour interroger l'oracle : on aboutit donc au sens cultuel. Mais ESCHYLE, *Prom.*, 118 (cf. 298, 302-307) dit : *πόνων ἐμῶν θεωρός*, et les parallèles montrent qu'il ne s'agit que d'une simple *vue*, sans idée religieuse, conformément à l'étymologie. De même *Choéph.*, 246 (cf.253 *ἰ δ ε ῖ ν πάρεστί σοι*). Cependant l'acception technique : « assistant à une fête, à un spectacle religieux » a dû apparaître de fort bonne heure, cf. le titre d'une tragédie d'Eschyle, *θεωροὶ ἢ Ἰσθμιασταί* cf. BOESCH, *loc. cit.* Il est probable que *θεωρία, θεωρεῖν* ont connoté assez vite une référence au divin, signifié un acte de culte par lequel, en admirant les honneurs qu'on lui rend, on se rapproche de la divinité et se réjouit avec elle.

Un peuple curieux de s'instruire est ami des spectacles. Tout naturellement ainsi, *θεωρεῖν* consiste d'abord à voir du pays, à considérer les merveilles (*θαύματα*), les hommes, les événements. Lorsque Crésus de Sardes demande à l'Athénien Solon dans quel dessein il entreprit de voyager : « C'est, dit-il, pour voir le monde » (1). Cette réponse définit à merveille le génie de l'Ionien Hérodote. Dans les *Lois* encore, Platon distingue deux sortes de *θεωροί*. Les uns sont députés pour assister aux fêtes religieuses. Les autres sont envoyés par les gardiens des lois pour étudier les pratiques des cités étrangères : ils visiteront terres et mers, entreront en contact avec les hommes les plus divins qui s'y rencontrent, prendront le bon partout. Sans ces sortes de voyages d'enquête, nul État ne demeure accompli (2). Les prescriptions des *Lois* ne font que consacrer une longue tradition : tout nomothète a couru le monde avant de fonder ou de réformer sa ville (3). Les voyages « théorétiques » de Platon répondent à cette coutume.

Cependant, dès avant Platon, *θεωρία* s'entend d'une manière plus précise pour désigner soit la connaissance des choses célestes et des phénomènes de la nature, soit la contemplation religieuse d'une statue divine ou d'une fête cultuelle (4). Sans doute, dans le premier cas, le mot n'apparaît-il que dans des textes postérieurs à Platon lorsqu'on veut caractériser l'activité scientifique d'Anaxagore par exemple ou de tel autre philosophe de la nature (*φυσικός*). Mais si le vocable ne remonte peut-être pas aux présocratiques, ce qu'il exprime n'est-il pas déjà, pour eux, une réalité? N'ont-ils pas fondé, à leur manière, la vie théorétique où l'on s'adonne à la science pure? Et comme une telle existence induit à se désintéresser des choses de la cité, ne voit-on pas le philosophe exposé, de ce fait, au blâme public? Ces deux traits se retrouveront dans la doctrine platonicienne. Car, tout d'abord, la sublimation de l'objet de connaissance transforme, à partir du *Phédon*, l'idée de connaissance elle-même et, par suite, celle de *θεωρία*. En second lieu, l'un des soins majeurs de la *République* sera de prouver que le philosophe, loin d'être un « inutile », doit prétendre au gouvernement.

Ainsi chargé, dès la plus haute antiquité, d'éléments religieux et, si l'on veut, mystiques, on devine combien le mot se prête à recevoir tout ce qu'y mettra Platon.

(1) Hérod., I, 30, 4-6 *αὐτῶν δὴ ὦν τούτων καὶ τῆς θεωρίης ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἵνεκεν... ἀπίκετο...ἐς Σάρδις παρὰ Κροῖσον... θηησάμενον δέ μιν τὰ πάντα ... ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας κτλ.*

(2) *Lois*, XII, 950 d - 951 c, en particulier 951 a *θεωροὺς δὲ ἄλλους ἐκπεμπειν χρεὼν* ... 951 c *ἄνευ γὰρ ταύτης τῆς θεωρίας... οὐ μενεῖ ποτε τελέως πόλις, οὐδ' ἂν κακῶς αὐτὴν θεωρῶσιν.* Suivent, pour empêcher un tel défaut, des règlements touchant la seconde sorte de *θεωροί*. C'est cette considération des mœurs humaines que vise *θεωρεῖν* chez Démocrite, fr. 191 Diels : il faut se contenter de ce qui s'offre à nous, *considérant* le genre de vie des malheureux ; notre lot nous semblera, par contraste, digne d'envie. Pensée voisine et même sens de *θεωρεῖν*, fr. 237. On reconnaît la *μετριότης* chère au génie grec.

(3) L'exemple classique est celui de Solon.

(4) D'où le sens fréquent de « députation religieuse », par exemple *Phédon*, 58 b 2.

Par ailleurs, l'œuvre de Platon fera subir à la contemplation religieuse un progrès analogue. Puisque l'objet divin de cette contemplation n'est plus une belle forme visible, mais l'invisible Beauté, l'amour qui meut vers l'objet nous élève de ce qui n'était qu'un reflet à l'Exemplaire. Ainsi la dialectique de l'Idée commande-t-elle, en même temps qu'une dialectique de la connaissance, une dialectique de l'amour. L'Idée est doublement *τέλος*. Être par excellence, elle est éminemment le terme du connaître. Divin le plus divin et, partant, le plus beau, elle est le plus haut objet que nous puissions aimer.

L'effort de Platon semble avoir consisté dès lors à spiritualiser la *θεωρία*, sous ses deux aspects de considération scientifique et de contemplation religieuse. Peut-être cet effort eût-il pris une autre direction sans l'influence de Socrate. Depuis 412 jusqu'à la mort du maître, Platon l'a fréquenté. De l'adolescent, Socrate a fait un homme. Si cet homme ne fut pas seulement un savant ou un artiste, mais un contemplatif au sens propre, s'il eut soin de tout subordonner à une expérience de vie intérieure, c'est à Socrate qu'il le doit.

Notre introduction vise donc un triple but. Elle trace l'image du savant qui, tel Anaxagore, mène le *βίος θεωρητικός* dans l'acception la plus large que ce mot comporte avant Platon. Elle définit la *θεωρία* dans les pratiques du culte. Enfin, parmi les traits dont se compose la physionomie de Socrate, elle tâche à discerner ceux qui expliquent l'empire de ce ravisseur d'âmes.

CHAPITRE I

La contemplation du savant

> *ἐρωτηθεὶς ποτε ὁ Ἀναξαγόρας εἰς τί γεγέννηται, ' εἰς θεωρίαν, ἔφη, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ '.*
>
> DIOG. L., II, 10.

Solon voyage, au dire d'Hérodote, dans le dessein de voir le monde, de se frotter aux hommes et de contempler leurs mœurs. La vie théorétique du *Phédon* et du *Théétète* fait du sage un reclus : il ne sait rien du monde, de la cité ; il ignore les nouvelles du jour ; il est essentiellement un « étranger ». Ainsi, à l'origine, *θεωρία* désigne un modèle de sociabilité ; au terme (1), un type d'insociable. Ce contraste veut être expliqué.

On l'éclaire en posant, entre les deux extrêmes, quelques jalons. Une vie contemplative de connaissance apparaît-elle avant Platon, et, dans ce cas, que signifie cette vie ? D'une manière plus générale, est-il admis, avant le IVe siècle, que le *βίος ἀπολιτικός* (2) ait valeur de fin, qu'il prenne rang parmi les genres de vie qui assurent la béatitude ? Dans l'affirmative, comment une notion du bonheur si contraire en apparence au sentiment moyen du peuple grec a-t-elle pu se faire jour ? Quels événements, quels mouvements du cœur l'ont préparée ? C'est un problème vaste et délicat dont on ne tente ici que d'esquisser quelques traits.

(1) Le mot étonnera peut-être, car il est sûr que notre notion de vie contemplative ne date que des Dialogues qui sont, dès lors, un point de départ. Mais l'idée n'y paraît si achevée que pour avoir été préparée. Le *βίος θεωρητικός* de Platon marque donc aussi un point d'arrivée. Et l'on n'en prend intelligence qu'en le considérant dans son principe et sa genèse, selon le conseil si juste d'Aristote, *Pol.*, A 2.

(2) L'expression est de CICÉRON, *ad Attic.*, VIII, 16. Le sens n'est pas tout à fait le même : *homo apoliticus*, « impropre aux affaires de l'État ».

Il faut résoudre d'abord une difficulté de méthode. Les témoignages sur la vie des présocratiques ne sont pas antérieurs à Platon et à Aristote. Or Platon et Aristote sont précisément les théoriciens et les apôtres de la contemplation. Dès lors, tout porte à le croire, ils attribuent à leurs devanciers un mode d'existence qu'ils sont les premiers à louer parce qu'ils le considèrent comme le bonheur parfait. On doit à cette pieuse fraude une première suite de portraits qui nous montrent le *φυσικός* contemplatif. Mais tout change bientôt. Si Platon, si l'Aristote platonicien du *Protreptique* et de l'*Ethique Eudémienne* préconisent la vie théorétique pure, sous le signe d'une sagesse (*φρόνησις*) (1) où l'on exerce le seul intellect spéculatif, l'*Ethique Nicomachéenne* distingue résolument les deux intellects. Différente de la sagesse de contemplation, la *prudence* (*φρόνησις*) ne règle désormais que l'activité (*πρᾶξις*). Par suite, à côté de la vie contemplative, la vie politique ou pratique reprend sa place dans la morale. Celle-ci même, science des mœurs, a pour objet propre l'action humaine régie par la prudence. Il en résulte une manière nouvelle d'imaginer le sage. Le pur contemplatif n'a pas la perfection de la sagesse. On le peut dire sage (*σοφός*), non prudent (*φρόνιμος*). L'école péripatéticienne accentue le divorce. L'auteur de la *Grande Morale* et Dicéarque réduisent la vie morale à l'action. Pour Dicéarque en particulier, le vrai sage est celui qui a souci de réformer l'État. Il fonde la cité ou la restaure. Il est, par excellence, un nomothète. C'est cet aspect que Dicéarque met en valeur dans ses *Vies des Philosophes*. Anaximandre, Parménide, Zénon, Mélissos, Empédocle, Pythagore surtout, sont les modèles de ce genre de vie. De nouveau, ses propres vues ont conduit l'historien à peindre les ancêtres suivant une idée préconçue. Quand le sage *devait* être un contemplatif, on reportait au passé l'image du *θεωρητικός* : à cette heure qu'il *doit* être un *πολιτικός*, on forge des faiseurs de lois. Ici et là, les témoignages ne renseignent que sur l'idéal des témoins. Ils n'expriment point le vrai caractère des anciens (2).

L'objection est solide. Les Grecs et les Romains n'avaient pas de la vérité historique le même sentiment que les modernes. Il est

(1) Dans ce premier sens, *φρόνησις* équivaut encore à *σοφία*.

(2) Je résume brièvement ici la thèse ingénieuse de W. Jaeger, *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal*, dans *Sitzungsbericht. d. preuss. Akad. d. Wissensch.*, 1928, XXV, p. 390-421.

probable que les anecdotes sur les philosophes présocratiques sont en effet controuvées. Mais ces philosophes ont écrit. Quelques-uns de ces écrits ne supposent-ils pas, déjà, une forme de vie où l'on se consacre à la spéculation pure ? D'autre part, en ce qui regarde Anaxagore tout au moins, n'est-il pas loisible de penser que les contemporains eux-mêmes ont manifesté leur avis ? Arrêtons-nous à ces deux points.

***

Les héros d'Homère sont des guerriers. Leur idéal n'est pas de contempler, mais de se battre. L'excellence de l'homme est dans la vigueur de son bras. Lutter corps à corps et non de loin, voilà ce qui procure jouissance et gloire (1). L'excellence (*ἀρετή*) se confond avec le courage (*ἀνδρεία*) (2). Etre pleinement un mâle (*ἀνήρ*), c'est être brave, s'attirer de l'honneur en donnant de bons coups d'épée (3).

Les plus vieux textes littéraires de la Grèce continentale peignent également un idéal d'action. Pour le paysan Hésiode dont l'horizon se borne au vallon clos où il laboure son champ, les grandes lois de la vie demeurent le travail de la terre et le respect de la justice patriarcale. Travaille pour rester juste. Seul, un fainéant recherche les procès. La race de fer, qui est la nôtre, si dure, si douloureuse, condamnée par Zeus à la peine (*πόνος*), n'esquivera la décadence qu'en évitant la démesure (*ὕβρις*), en pratiquant la justice (*δίκη*). Or, on n'évite l'une, on ne pratique l'autre que si l'on s'applique à sa tâche, si l'on gagne chaque jour, à la sueur du front, le pain nécessaire (*βίος*). Chantant, plus tard, l'excellence (*ἀρετή*) des féodaux, Pindare la met toute dans le courage. Comme Homère,

(1) Cf. encore Tyrtée, 1, 16-24 Edmonds (1931) ; 10, 15-32 ; 11, 21-34 et tout le fragm. 12 intitulé *ἔπαινος τόλμης* dans Stobée. Voy. en particulier v. 13-14 *ἥδ' ἀρετή, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον — κάλλιστόν τε φέρειν γίγνεται ἀνδρὶ νέῳ.*

(2) Ou plutôt elle le désigne, car le mot *ἀνδρεία* n'apparaît ni chez Homère ni chez Pindare dont l'idéal de vie est pourtant, lui aussi, un idéal de lutte et de victoire, non plus la guerre, mais ce qui la remplace, l'agonistique : c'est *ἀρετή* qui, dans les *Odes*, dit encore l'excellence du mâle.

(3) Des deux noms indo-européens du combattant, du mâle, *ner-* et **wiro-*, chaque langue a tiré le mot qui désigne le mérite propre du héros, du chef : véd. *nrmnám* « héroïsme », irland. *nert* « force », grec *ἀνδρεία*, lat. *virtus*, cf. A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, 1928, p. 80.

il célèbre la force du corps et de l'âme (*ἀλκή*). Être jeune et fort, exercer cette force en de belles victoires aux jeux publics ou dans de nobles expéditions, tel est le désir du bien-né qui sent bouillonner en lui un sang généreux (1), qui hérite, avec la race, de la vertu (2).

Dans cette morale primitive, le savoir n'est qu'un moyen en vue de mieux agir. L'homme qui a beaucoup vu, beaucoup entendu, l'homme d'expérience sait se tirer d'un mauvais pas, donner de bons conseils (3). A parcourir la terre on gagne un esprit sagace (4). « Qui sait beaucoup » est synonyme de « rusé, habile à machiner des pièges » (5). Ulysse à l'âme indomptable est, aussi, grand voyageur et, en partie du fait de ses voyages mêmes, l'« astucieux » Ulysse. Voici donc, en Ionie, une amorce de la *θεωρία* (6), mais cette connaissance est au service de l'activité (*πρᾶξις*). La sagesse (*σοφία*), à l'origine, poursuit-elle les mêmes fins d'utilité pratique ou bien a-t-elle valeur, déjà, de science pure?

Dans le dialogue *Sur la Philosophie*, l'un de ses premiers écrits, Aristote nomme les sept sages des *σοφισταί* (7). Il l'entend, à coup sûr, dans le bon sens et Jaeger n'a pas tort de voir dans cette dénomination une image anticipée de la « vie contemplative » (8). En fait, les préceptes attribués à ces ancêtres (9) portent la marque de la sagesse populaire dont témoignent, également, les *Préceptes Delphiques* (10). On n'a là rien qui dépasse les vues moyennes de la morale grecque, rien qui engage sur la voie d'une vie contemplative proprement dite.

(1) *Pyth.*, IV 178-179 (Sandys) *πέμπε δ'Ἑρμᾶς χρυσόραπις διδύμους υἱοὺς ἐπ' ἄτρυτον πόνον, — τὸν μὲν Ἐχίονα, κεχλάδοντας ἥβᾳ, τὸν δ'Ἔρυτον.*

(2) Voy. le rôle de la *φυά* dans les *Odes* : *τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν*, *Ol.*, IX 100. Ne pas trahir les vertus de sa race est le meilleur éloge, *ἀνδρῶν δ'ἀρετάν — σύμφυτον οὐ κατελέγχει*, *Isthm.*, III 13-14.

(3) Ainsi Nestor, *Od.*, XXIV 51 etc.

(4) *πευκάλιμοι φρένες*, *Il.*, XV 80, XX 35.

(5) *Od.*, IX 281 (ruse du Cyclope), II 188 où, pour désigner un donneur de mauvais conseils, on le dit *παλαιά τε πολλά τε εἰδώς*, etc.

(6) Cf. le mot de Solon d'après Hérodote, cité *supra*, p. 14, n. 1.

(7) fr. 7 Rose[1], 1475 a 31.

(8) *Op. cit.*, p. 396.

(9) Cf. Diels, *Vorsokratiker*[3], p. 518-524.

(10) Que j'ai étudiés dans *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (cité *Idéal*), introduction.

En va-t-il autrement avec les philosophes de la nature (*φυσικοί*)? Laissons les anecdotes. Ces récits, on l'a vu, suivent la mode. Un même philosophe peut être dit contemplatif, actif ou nomothète selon qu'on prône l'une de ces formes d'existence. Qu'il suffise de citer l'exemple de Thalès. Platon le montre si absorbé dans la contemplation du ciel qu'il en vient à choir dans un puits (1). Il est ici le type du penseur « qui nombre la terre et le cours des astres » (2). Ailleurs ce même Thalès est représenté au contraire comme un homme fort entendu aux affaires et qui en sut tirer de bons profits (3). On lui reprochait sa science théorétique (4) inutile à la cité. Or ses observations astronomiques lui firent connaître que la récolte en olives serait exceptionnellement bonne. Ayant donc acheté, à bas prix, un grand nombre de pressoirs, il les loua, le temps venu, aux paysans. Ainsi prouvait-il que le philosophe (5) s'enrichit aisément quand il le veut, mais qu'il ne fait pas du gain le but de sa recherche. Enfin ceux qui rangeaient Thalès parmi les nomothètes trouvaient en Hérodote un soutien. Ne lit-on pas, dans *Clio* (6), que le sage avait conseillé aux Ioniens, avant leur chute, de composer une ligue qui aurait Téos pour centre (7) et dont chaque cité formerait comme un dème? Si l'on ne possédait, sur les présocratiques, que ces traditions diverses, rien ne permettrait de décider.

Mais il se peut que les écrits des *φυσικοί* révèlent une tendance à l'isolement, que leurs doctrines, contraires à l'opinion, les séparent de la foule. Qu'ils perçoivent ce divorce, et dans la mesure où ils le perçoivent, cela fait une ébauche de la vie théorétique.

Il se peut aussi que quelques uns, empêchés d'agir ou impuissants à se satisfaire du lot commun des hommes, aient vu dans la vie de l'esprit une sorte de refuge et de compensation. L'inquiétude les pousse à la retraite. Ils cherchent une autre béatitude. Qu'ils ex-

(1) *Théét.*, 174 a, cf. *Idéal*, p. 33, n. 2.

(2) *διάνοια γεωμετροῦσα, ἀστρονομοῦσα*, 173 e.

(3) *πάντα γὰρ ὠφέλιμα, ταῦτ' ἐστὶ τοῖς τιμῶσι τὴν χρηματιστικήν, οἷον καὶ τὸ Θαλέω τοῦ Μιλησίου*, Arist., *Pol.*, A 11, 1259 a 6 ss.

(4) *σοφία*, par opposition à la sagesse pratique, *φρόνησις*, *Eth. Nic.*, VI 7, 1141 b 2 *διὸ καὶ... Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ'οὔ φασιν εἶναι.*

(5) Ici assimilé à l'*ἀστρόλογος*.

(6) I, 170,3.

(7) Au milieu de l'Ionie,

priment ce sentiment, et dans la mesure où ils l'expriment, ils annoncent le platonisme.

Ce qui caractérise l'Ionien, c'est une merveilleuse ardeur à vivre, à épuiser toutes les modalités de l'existence. Le feu de la passion, l'exaltation du courage et de l'énergie sont les traits dominants de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Se livrer pleinement à son désir, telle est la vraie jouissance. Le héros n'admet aucun obstacle venu d'en haut. Les éléments naturels ou les désirs contraires d'autres héros l'arrêtent seuls. Mais le vouloir des dieux ne joue qu'un rôle très restreint pour l'exciter à l'action ou l'en détourner. Il voit les Immortels pareils à lui, aussi entiers, aussi abandonnés à l'aveugle désir, aussi égoïstes. Comment ces indisciplinés lui enseigneraient-ils une discipline (1) ?

La curiosité de vivre favorise, en Ionie, le progrès. Des cités se fondent, se développent, créent à leur tour des colonies. L'Ionien voyage, s'enrichit, jouit de la vie. Les poètes lyriques n'ont pas moins de passion que les guerriers de l'épopée. Cris de haine chez Archiloque, cris d'amour chez Sappho, c'est la même fureur, le même accent. Mais, si ardent, on n'en éprouve que plus vivement les barrières où l'élan se heurte. Inconstance de la fortune, brève durée des joies humaines, difficulté d'atteindre au but, vengeance des dieux contre l'homme trop heureux, ces thèmes ordinaires des lyriques paraissent très tôt en Ionie. Qu'on ne s'y trompe point : une telle mélancolie n'est pas signe de lassitude. Elle n'est que le revers de la passion. Ces plaintes naissent spontanément de la vivacité des désirs.

L'indiscipline des Ioniens est cause d'un autre trait. Les belles cités d'Asie Mineure, incapables de s'entendre, de se fortifier l'une par l'autre, sont, à l'intérieur, déchirées. Chaque parti l'emporte tour à tour. Les mêmes jeux de fortune qui caractérisent la psychologie de l'individu composent l'atmosphère de la cité. Il en résulte un sentiment de l'instabilité universelle dont les contes d'Hérodote apportent le dernier écho.

(1) L'idée de discipline ne vient pas d'Homère, mais des *Travaux*. Sur le paysan attaché à sa glèbe, soumis au caprice des saisons, les dieux font peser leur loi. Ils imposent le dur travail et ce respect du champ voisin où se dessine la notion de justice. Ils prescrivent toutes sortes de défenses que nulle raison n'explique (noter que les préceptes moraux et religieux des *Travaux*, 706-764, commencent par un *μηδέ*). Aussi bien l'homme n'a-t-il pas à les comprendre, mais à les suivre. Son pauvre bonheur est à ce prix.

Quelques *sages* réfléchirent sur ce phénomène. Le spectacle les en induisit à un effort de critique et de construction. Ce même malaise, ce même besoin de changement qu'ils sentaient en leur propre cœur les entraîne à courir le monde ou à vivre isolés de leurs compatriotes.

C'est dans la personne du Colophonien Xénophane et de l'Éphésien Héraclite que nous voyons pour la première fois ces caractères.

Xénophane, soixante années, a promené de ville en ville ses humeurs (1), critiquant les hommes de son temps. Partout on se rue à l'action. L'idéal de vie est celui de l'athlète : à lui seul gloire et profit. Mais il n'est pas juste de préférer la force à la sagesse (*σοφία*). Ce ne sont pas les exploits de l'agonistique qui rendront aux cités ioniennes le bon ordre des lois (*εὐνομία*)ou qui en rempliront les coffres (2). Et que penser des croyances communes ? Sur ce point, l'invective est rude. « Les combats des Titans, des Géants, des Centaures, fables d'antan ! » (3). Les dires d'Homère et d'Hésiode, purs blasphèmes ! (4). Touchant les dieux, les mortels n'ont que des opinions (5). C'est dire qu'ils se trompent. Seul, le poète sait. Seul, il possède la certitude à l'endroit des dieux et de toutes choses (6). Il est de ceux qui ont cherché et qui trouvent (7).

La prétention à une doctrine originale qui fait du sage un homme à part s'accuse chez Héraclite dont certains mots peignent, mystérieuse, une vie secrète de l'esprit. Ses aphorismes ont fait l'objet de mainte étude, mais on n'a pas assez remarqué combien cet enseignement s'accorde avec le thème lyrique de l'inconstance des choses humaines (8). C'est qu'il jaillit de la même expérience. Ce qui ne donne lieu, ailleurs, qu'à une plainte surgie du fond de l'âme,

(1) Fr. 8 et 45 Diels. Il n'y a pas lieu d'en suspecter l'authenticité.

(2) Fr. 2. Euripide a imité cette élégie dans l'*Autolycos*, fr. 282 Nauck, cf. Diels, p. 53, 25 ss. « Celui qu'il faut couronner, c'est l'homme sage et bon qui dirige au mieux la cité avec mesure et justice, qui sait par sa parole apaiser les querelles et supprimer les guerres du dehors, du dedans, *μάχας τ' ἀφαιρῶν καὶ στάσεις*. Voilà ce qui profite à toute cité et à l'ensemble des Grecs. »

(3) Fr. 1.

(4) Fr. 10-12, cf. EURIPID., *Herc. Fur.*, 1341-1346.

(5) Fr. 14 *δοκέουσι*, fr. 34 *δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.*

(6) Fr. 34 et 8 *ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως.*

(7) Fr. 18.

(8) Cf. pourtant M. WUNDT, *Geschichte der Griechischen Ethik*, I, 58, n. 2. Il signale les rapports entre la doctrine d'Héraclite et le sort toujours variable des cités ioniennes.

le philosophe l'explique, le légitime en raison. Tout change, tout coule, tout passe [1]. Ne serait-ce pas que le changement est la propre loi de l'être? Mais le changement lui-même résulte d'un discord sans fin. La *Guerre* (*ἔρις*), cette mauvaise guerre dénoncée par l'homme d'Ascra [2] est la mère, le *Combat* (*πόλεμος*), le père, le roi de toutes choses [3]. Ensemble ils font venir à l'être [4]. Rien ne naît qu'au prix d'une mort. Les âmes, souffles d'air, meurent quand elles se changent en eau, l'eau meurt quand elle se change en terre. Au rebours, c'est de la terre que naît l'eau, de l'eau le souffle de l'âme [5]. Ainsi l'union des contraires, jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, satiété-faim, est-elle la cause de tout [6]. A ce titre, elle est Dieu [7]. Peu importe comme on le nomme, chacun à sa guise [8]. Peu importe même, si ce point de doctrine est bien attesté, qu'Héraclite le nomme feu [9]. En le désignant par cet élément, le plus subtil, qui à la fois oppose et unit les formes contraires de l'être, Héraclite suit la tradition des *φυσικοί* [10]. Le vrai nom de Dieu est *harmonie, justice* [11]. Plus profondément encore, à la condition de joindre quelques fragments obscurs, Dieu est une sorte de Pensée immanente en tous les êtres [12]. Mais cette harmonie est ca-

(1) Diels, p. 55, 19 et fr. 126.

(2) *Travaux*, 11-16. A vrai dire, Hésiode distingue deux *Eris*, l'une mauvaise, 11-16, l'autre, plus ancienne et bonne, 17-26. Il y a peut-être déjà quelque réflexion philosophique dans ce *προτέρην ἐγείνατο Νύξ*, car la guerre résulte évidemment de la jalousie foncière qui est source d'émulation. Aussi Héraclite ne connaît-il qu'une *Eris*, principe éternel de discorde.

(3) Fr. 8, 80, cf. p. 55, 22-23 et les fragm. sur le *πόλεμος*, 53, 80.

(4) *πόλεμος καὶ ἔρις τὸ ἐπὶ γένεσιν ἄγον*, p. 55,23 Diels.

(5) Fr. 36, 62, 76. « Le feu *vit* la *mort* de la terre, l'air *vit* la *mort* du feu, etc. », fr. 76.

(6) Fr. 67, cf. fr. 88, 111, 126.

(7) Fr. 67.

(8) Fr. 36.

(9) Fr. 30-31, 64, 66, 67 (où *πῦρ* est une addition de Diels), 90.

(10) Toute cette tradition le conduisait à identifier à un élément la cause universelle. Parménide encore fait de l'Être une boule ronde, *Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ*, fr. 1, v. 29, et la note de Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 1897, p. 56.

(11) Harmonie, fr. 8, 10, 51, 54 ; justice, fr. 80, 94.

(12) Cf. les fragm. 1 et 2 sur le *Λόγος* commun à tous, 41 « l'unique sagesse est de reconnaître la *Γνώμη* qui gouverne tout à travers (ou par le moyen de, *διά*) toutes choses », 45 sur le *λόγος* (ici *mesure*) infini de l'âme, 101 *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν*, 112 *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη*, 113 *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρο-*

chée [1]. Les hommes ne voient qu'un aspect, tiennent ceci pour injuste, cela pour juste : aux yeux du Dieu-Pensée, tout est beau et bon et juste [2]. Cette vérité secrète qui résulte de la lutte même, seul le sage la discerne. Car il retrouve en lui le *Λόγος* commun à tous, au lieu que, pour l'ordinaire, chacun suit son entendement particulier [3]. Voilà pourquoi le *Λόγος* éternel demeure incompris des hommes. Bien que rien ne naisse que par lui, ils n'en ont point expérience. Seul, Héraclite parle comme il convient, pénétrant jusqu'à la vraie nature. Les autres ignorent ce qu'ils font, comme on ignore les actes accomplis durant le sommeil [4]. Vivant ainsi pareils à des gens qui dorment, jugeant d'après les apparences, ils ne reconnaissent pas cette unité du monde que perçoit l'homme éveillé [5]. S'éveiller, c'est donc revenir à son âme, parcelle de la Pensée commune. « L'individualité de la vie est une mort, et l'immortalité consiste à se replacer, dès cette vie si on le peut, dans le courant universel » [6]. « Immortels, mortels ; mortels, immortels : notre vie est la mort des autres, leur vie notre mort » [7]. Hadès, dieu de ce qui meurt, Dionysos, dieu de ce qui naît, sont un seul et même dieu [8]. Si Héraclite est sage, c'est qu'il a repris conscience, pour sa part, de cette Pensée une : loin de croire qu'il possède une intelligence propre, il est le prophète du *Λόγος* : « ce n'est pas moi qu'il faut écouter, mais le *Λόγος* ; la sagesse est de reconnaître que tout est un » [9]. Il parle donc en homme qui sait [10], non comme les *polymathes* curieux de toute nouveauté. « Le savoir multiple (*polymathie*) n'enseigne pas à penser juste. Sinon Hésiode l'aurait

νέειν, 114, 115 *ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων*, et la perle *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* 119.

(1) Fr. 54.

(2) Fr. 102, cf. 58.

(3) Fr. 2.

(4) Fr. 1.

(5) Cf. fr. 72. « Comme ils se séparent du *Λόγος* qui pourtant ne cesse jamais de leur être présent, les phénomènes contre lesquels ils butent chaque jour leur apparaissent étrangers », 73 « On ne doit pas agir ni parler comme des gens qui dorment », 89 « le monde n'est un et commun que pour ceux qui sont éveillés ».

(6) L. Robin, *La pensée grecque*, 1923, p. 93.

(7) Fr. 62.

(8) Fr. 15.

(9) Fr. 50.

(10) Fr. 55.

appris, ainsi que Pythagore, et Xénophane, et Hécatée » (1). « Homère et Archiloque devraient être bannis des concours et fouettés » (2). « Touchant la connaissance des choses sensibles, les hommes s'abusent non moins qu'Homère, qui passe cependant pour plus sage que tous les Grecs... La plupart font d'Hésiode leur maître. Ils se figurent qu'il sut le plus de choses, lui qui pourtant ne connaissait ni la nuit ni le jour. Car nuit et jour sont même chose » (3).

Ces aphorismes fournissent les éléments d'une doctrine de la contemplation et de la vie théorétique. Le commun des mortels est le jouet des apparences. L'une ou l'autre les obsède. Chacun s'hypnotise sur ce fragment de l'univers, tel le dormeur qui, en songe, ne voit qu'une suite d'images sans lien logique. L'unité de l'ensemble leur échappe. Car cette unité n'est pas dans le phénomène, elle réside dans la pensée. Seule la pensée domine les contradictions du visible. Seule elle en découvre l'harmonie. Seul donc le sage, qui vit de la pensée, a la perception de l'ordre. Il est comme un homme éveillé au milieu de gens qui rêvent. Il a retrouvé son âme, il a conscience d'être uni au *Λόγος ξυνός*. Comment, dès lors,

(1) Fr. 40.

(2) Fr. 42.

(3) Fr. 56, 57. Cette opposition de la vraie science au savoir multiple et vain conduit à un progrès de l'idée de *θεωρία* (le mot lui-même n'apparaît pas dans les fragments, mais cette absence ne prouve rien). La vie du sage est une vie de pensée. Elle ne consiste pas à suivre son entendement propre ou les données des sens qui morcellent la réalité, mais à retrouver en soi le *Λόγος* commun (*ξυνός*). Rien ne sert de savoir beaucoup, il faut penser juste, *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει · Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην* (fr. 40). Or comment le Samien avait-il tant appris ? Non pas en lisant beaucoup (le fr. 129 est à bon droit rejeté par Diels), mais en voyageant, cf. Isocr., *Busir.* 28 *Πυθ. ὁ Σάμιος... ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκείνων* (des Égyptiens) *γενόμενός τήν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε κτλ.* (Le fr. 129 d'Héraclite aboutit au même résultat si on lit, avec Zeller, *ταῦτα* au lieu de *ταύτας - τ. τὰς συγγραφάς* n'étant qu'une mauvaise glose de *ταῦτα-*, ou bien si l'on supprime, avec Gompertz, les mots *ἐκλεξάμενος... συγγραφάς*. La science de Pythagore est alors due à l'*ἱστορίη*, à l'enquête auprès d'autres hommes). On rejoint ainsi la *θεωρίη* solonienne, l'expérience du voyageur selon l'*Iliade*. Or c'est précisément un tel savoir emprunté au dehors que l'Éphésien repousse. Il veut le remplacer par ce que Démocrite (fr. 65 visiblement inspiré par Héracl. fr. 40) nomme la *πολυνοΐη*. La contemplation se tourne du dehors au dedans. De nouveau, Héraclite transforme une notion que lui fournit la psychologie normale de ses compatriotes.

ne serait-il pas séparé de la foule ? Il ne peut vivre que solitaire, et contemplatif. Il *voit* l'unité du tout. Pour n'avoir qu'une vision fragmentaire, les autres s'abandonnent à la *guerre*. Les cités s'entre-déchirent. Éphèse bannit Hermodore, le meilleur de ses enfants (1). Ou bien l'incertitude des choses de ce monde fomente le désespoir. Mais, pour le sage, ces dissonances se résolvent en harmonie. Lui seul demeure en paix.

Il n'y a guère lieu de douter que Héraclite ait enseigné cette doctrine. Les conditions politiques et sociales de la vie en Ionie la préparaient. La fougue des Ioniens les enchaînait au sensible. Cette même passion leur rendait plus cruels les liens de la destinée. Emportement, désespérance, ils oscillaient sans trêve de l'un à l'autre. Il ne restait au sage que de se libérer en se recueillant en lui-même, dans sa pensée qui se confond avec l'éternelle Pensée.

La légende a fleuri sur ce terrain solide. Les anecdotes des biographes traduisent une réalité. Elles disent la mélancolie du philosophe (2), son âme fière et dédaigneuse (3), sa misanthropie. « A la fin dégoûté des hommes, il se retira dans la montagne ; il vivait là, n'ayant pour se nourrir que des herbes et des légumes » (4). Antisthène rapporte un autre trait (5) : né de race princière, Héraclite remit à son frère ses droits au titre de roi (*βασιλεύς*) (6). La tentation était forte de saluer dans l'Obscur le père des ermites contemplatifs.

Il est juste d'opposer Parménide et Héraclite comme les champions, l'un de l'immobilité pure, l'autre de la pure mobilité (7). Tel aphorisme d'Héraclite : « On ne descend jamais deux fois dans le même fleuve » (8) avait l'allure d'un proverbe ; tout le sys-

(1) Fr. 121.

(2) Diog. Laert., IX 6, d'après Théophraste.

(3) Id., IX 1.

(4) IX 3.

(5) *Fragm. Hist. Graec.*, III 182, Diog. L., IX 6. Des fables analogues se rapportent à d'autres présocratiques.

(6) Sur ce très vieux titre de certaines personnalités d'Éphèse que l'on supposait descendre d'Androclos, fils de Codros, le légendaire roi d'Athènes, cf. Strabon, XIV, 1, 3, pp. 632 et 633 C., et V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, pp. 234-235.

(7) L'Éléate a aidé lui-même à ce jugement, s'il est vrai que certains vers de son poème visent Héraclite, cf. Diels, *Parmen. Lehrgedicht*, fr. 6, 4-9 et le commentaire, pp. 68-72, Zeller, *Ph. d. Gr.*[6], I, p. 684, n. 1 (W. Nestle).

(8) Fr. 12 et 91.

tème eut pour devise *πάντα ῥεῖ*. Mais on ne voit là qu'un aspect et qui, peut-être, n'est pas le principal. En fait, ces deux contempteurs de la foule se ressemblent par plus d'un trait.

Ils ont en commun le souci de l'unité qui se cache sous le discord des phénomènes. Le changement, pour Héraclite, est un effet de l'*ἔρις* : mais l'*ἔρις*, à son tour, se fond en harmonie. Transcendant le visible, conscient d'être habité par le *Λόγος* universel, le sage admire cet accord où toute lutte finit par se résoudre. C'est ce que la tradition oublie. La loi de l'écoulement n'est qu'un aspect secondaire. Sans doute, les phénomènes changent à l'infini. Mais ce flux et ce reflux, signes d'une dispute qui reflète comme l'inquiétude et l'inassouvissement de l'être limité, conspirent à enfanter un ouvrage où tout s'ajuste, un ordre qui est un (1). Les fous s'arrêtent à l'apparence : le philosophe voit l'unité. Sensation - changement, pensée - unité font donc deux plans. La masse néglige l'essentiel et s'égare, car le changement n'a sa raison que dans l'Un (2). Enfin, aux yeux du philosophe, cet Un est le seul Dieu, il est Zeus (3). Or, dans la mesure où, percevant ainsi l'unique et vivant principe, le sage se rapproche du vrai, il s'éloigne de l'opinion (*δόξα*). Les autres n'en croient que l'*opinion* des sens (4), mauvais garants pour ces âmes barbares (5) : le sage possède la *vérité* (6).

C'est ce contraste des deux voies de l'*opinion* et de la *vérité* qui fait le fond de la doctrine parménidienne. L'*Ἀλήθεια* (7) tient ici la place du *Λόγος*. Tout le poème est construit sur la même opposition entre l'apparence mobile et fausse, objet du sens, et le réel stable et vrai, objet de la pensée. Mais l'on voit d'autres rapprochements. Comme Héraclite, Parménide est prophète (8).

(1) *ἕνα τὸν κόσμον*, fr. 89. Sur ce sens de *κόσμος*, cf. DIELS, *op. cit.*, p. 66 (*ad* 2, 3 *κατὰ κόσμον*). Le sens de *monde* est postérieur et dérivé.

(2) *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνος πάντα* fr. 10, *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι* fr. 50.

(3) *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα* fr. 32.

(4) *ἑωυτοῖσι δοκέουσι* fr. 17.

(5) Fr. 107.

(6) Cf. SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII 133 *διὸ καθ' ὅ τι ἂν αὐτοῦ (τοῦ Λόγου) τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα* (*Vorsokr.*[5], p. 60, 29-30).

(7) Qui est identique à l'*ἐόν*, cf. DIELS, p. 56 (*ad* 1, 29).

(8) Ce caractère est même plus manifeste chez Parménide qui emprunte la forme de sa révélation à la poésie apocalyptique du VIe siècle, cf. DIELS, *Parmen. Lehrged.*, pp. 11-22. Un bon exemple de ce style prophétique est l'apostrophe,

Si enfin, d'accord avec la tradition des *φυσικοί*, Héraclite donnait au *Λόγος* un support matériel, le feu, Parménide identifie l'Être vrai à la sphère du monde.

Ces correspondances, qui peut-être ne sont pas fortuites (1), doivent aboutir à une communauté d'attitude quant au problème de la sagesse. Elle consiste, des deux côtés, à chercher le vrai. Quitter son propre sentiment, unir la pensée individuelle au *Λόγος* commun, à la Raison universelle source de l'harmonie, telle est la prophétie de l'Éphésien. Dans la vision de l'Éléate, la déesse l'engage pareillement à laisser la voie de l'accoutumance (2) pour suivre le chemin solitaire de la Vérité (3). La conclusion s'impose. S'il faut aller à l'Être auquel s'ordonne la pensée (4), la vie du sage n'est-elle pas vie de pensée, contemplation de l'Être (5) ?

fr. 6, 4 : *βροτοὶ εἰδότες οὐδέν*. DIELS (p. 68) cite HÉS., *Theog.* 26, ÉPIMÉNIDE : *Κρῆτες ἀεὶ ψευσταί κτλ.*, *Orph. fragm.* 76 Abel (= 233 Kern). On peut en rapprocher HÉRACL., fr. 29, 34, 104. D'autre part, l'Éléate révèle ce qu'il a vu dans un état de possession divine, fr. 1, 2-3 (où Diels rapproche *δαίμονος* de *δαιμονᾶν*, p. 47). Mais Héraclite ne songe-t-il pas à lui-même quand il parle de la Sibylle *μαινομένῳ στόματι* et de l'oracle de Delphes, fr. 92-93, et quand il s'insurge contre les fausses initiations, fr. 14 ? La vraie sagesse, qui est cachée, et qui a donc besoin d'être elle aussi révélée, consiste à dire la vérité, cf. fr. 108, 112, et *Anthol. Palat.*, IX, 50.

(1) Si Parménide a bien utilisé Héraclite, pour le combattre, cf. DIELS, *loc. cit.*

(2) Fr. 1, 33-34.

(3) Fr. 1, 27. C'est comme le refrain du poème : 1, 26--8, 33-38 ; 4, 2 ; 6, 3 ; 7, 2 ; 8, 1-2, 61-62.

(4) Fr. 8, 1-3.

(5) C'est ce qui résulte de toute la première partie, 1, 1-8, 51. A entendre, comme fait Diels, le fr. 5 : *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, denn das Seiende denken und sein ist dasselbe*, cette vie de la pensée irait même jusqu'à créer l'être : la pensée est l'être, on n'est que dans la mesure où l'on pense l'*ἐόν*. Plotin interprète semblablement, *Enn.*, V 1, 8 *εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν*. Mais l'exégèse de Plotin est trop conforme à ce qu'il veut enseigner pour ne pas mettre en défiance. Aussi bien ne cache-t-il pas son dessein qui est de montrer que l'assimilation de l'être au *νοῦς* n'est pas une doctrine neuve. Cette interprétation idéaliste ne me paraît pas recevable. L'*ἐόν* de Parménide n'est pas la Pensée : c'est la sphère matérielle du Tout. Avec ZELLER, *Ph. d. Gr.*[6], I1, p. 687, n. 1, et BURNET, *Aurore de la Phil. gr.*, p. 200, n. 3, *Greek Philosophy*, p. 67, n. 1, je traduis donc : *c'est le même objet* (*τὸ αὐτό* sujet de *ἔστιν* et non attribut) *qui est à penser* (cf. 4, 2 *αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος εἰσι νοῆσαι*) *et qui est à être*, c'est le même objet qui peut être pensé et qui peut être, cela seul qui peut être peut aussi être pensé. Pour ce sens de *ἔστι* dans l'expression

Néanmoins on voit aussitôt le point faible de la doctrine. L'un et l'autre philosophes n'atteignent qu'un objet matériel. Ils n'ont pas distingué avec assez de rigueur le sensible de l'intelligible. Ils n'ont pas défini les marques nécessaires de l'être pensé. Si le *Λόγος* d'Héraclite avait constitué un ordre des essences, c'est à dire immatériel, pourquoi Platon, qui pouvait lire l'œuvre entière de l'Éphésien, n'en eût-il retenu que la loi du changement? L'harmonie n'est pas dans le phénomène. Elle ne peut régir qu'un monde idéal. Elle suppose donc l'existence de ce monde même. Héraclite et Platon visent à dégager la notion d'ordre. Mais le premier s'arrête à mi-chemin. Il fallait purifier le *Λόγος* et tirer de ce principe ce qui en découle nécessairement : ainsi naît la théorie des Formes. Les difficultés de Parménide menaient au même point. Car, s'il exclut le changement, l'Être vrai, éternel, toujours identique à soi, ne peut appartenir au domaine du visible. Il n'est donc pas la sphère du *κόσμος*. Il oblige à poser une autre sorte de substance. Contempler l'harmonie ou le repos de l'ensemble, telle était, jusqu'à Platon, la devise du *θεωρητικός*. On s'élevait ainsi des parties au Tout. On considérait l'univers dans son entier. Mais de quel droit attribuer au Tout ce qu'il fallait bien qu'on re-

ἔστιν εἶναι, cf. 4, 3 *οὐκ ἔστι μὴ εἶναι* (sujet *τὸ ἐόν*), 6, 1-2 *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι — μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.* Noter que Diels a corrigé la traduction de ces deux vers dans les *Vorsokratiker*[4]. Après les avoir compris dans le sens idéaliste du fr. 5, *Parm. Lehrgedicht : Das Sagen und Denken* (*τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'* sujet) *muss ein Seiendes sein. Denn das Sein* (*εἶναι* sujet) *existiert, das Nichts existiert nicht*, il adopte le sens de Zeller-Burnet, *Vorsokr.*[3], p. 117 : *Nötig ist dies zu sagen* (*dies = τό = τοῦτο*) *und zu denken, dass nur das Seiende existiert. Denn seine Existenz ist möglich* (litt. *ce qui est, τὸ ἐόν* sujet sous entendu, *est à être, peut être*), *die des Nichtseienden dagegen nicht* (*εἶναι* sous entendu après *οὐκ ἔστιν*. Cf. BURNET, *Aurore Phil. gr.*, p. 201, n. 1 ; p. 206, n. 2. Non plus que dans le fr. 4 l'infinitif, avec ou sans article, n'est ici sujet. L'infinitif actif est employé après *ἔστι* dans la construction où l'on emploie habituellement un infinitif passif. Enfin « on ne doit pas traduire *τὸ ἐόν* par *l'être, sein, being*. Le mot signifie *ce qui est, das Seiende, what is*. Quant à (*τὸ*) *εἶναι*, il ne se rencontre pas et ne pouvait pas se rencontrer », BURNET, 206, 2). Notre traduction du fr. 5 permet de le rattacher immédiatement au fr. 4. Le *μὴ ἐόν*, de par sa nature même de *μὴ ἐόν*, de non-existant, est inconnaissable et inexprimable, *οὔτε ἂν γνοίης οὔτε φράσαις*. C'est en effet une seule et même réalité qui est objet du connaître et sujet de l'être. Ne peut être connu que ce qui est. Loin donc de référer l'être à la connaissance, le mot de Parménide subordonne la connaissance à l'être. L'on rejoint de la sorte un dogme traditionnel de la pensée grecque.

fusât aux parties? Le moyen, avec du contingent, du relatif, de composer de l'absolu, du nécessaire? L'univers reste soumis aux conditions de la matière. On ne sortirait de ce labyrinthe qu'en abandonnant le sensible. Alors la contemplation irait à son objet propre, l'Être ordonné, immobile, l'Être vrai. Ce partage des deux mondes, voilà, pour Platon, le dogme fondamental. Jamais il ne cessera d'unir la *θεωρία* à la doctrine des Formes. Quand Glaucon, dans la *République* (1), suivant le sentiment commun des Grecs avant et après Platon, regarde l'astronomie comme très propre à préparer la vue contemplative, le philosophe raille. Car l'objet de cette science est encore du visible. Les vraies constellations sont invisibles (2).

Tel est, en bref, l'apport des deux chorèges présocratiques à l'édifice de la contemplation. Distinguons ici la doctrine et la vie. Nul doute que leurs recherches aient induit ces philosophes à mener, en ce qui les concerne personnellement, une existence plus secrète. Un admirable élan les portait aux seules joies de l'esprit. De tout leur être, ils allaient au vrai. C'est à juste titre que Platon s'enthousiasme pour le sage d'Élée. « Le grand Parménide (3), notre père Parménide (4), ce blanc vieillard de noble aspect (5), ce héros vénérable et redoutable aux profondeurs sublimes » (6) fait figure, à ses yeux, de précurseur. Un tel effort, en tout temps, en tout lieu, impose de certaines règles. Par un progrès naturel, le chemin de la Vérité ouvrait un chemin de vie. Mais ce n'était qu'un exemple, un encouragement. La doctrine ne donnait pas tous ses fruits. Elle en était empêchée, on l'a vu, par les liens qui l'enchaînaient au poids de la matière. Elle n'atteignait pas à l'invisible. La contemplation n'aura de base ferme qu'avec la théorie des Formes. Sur ce point, Héraclite et Parménide ont fait éclater l'impuissance d'une pensée qui ne s'élève pas au dessus du sensible. C'est par là surtout qu'ils sont utiles. Ils éloignent définitivement de la mauvaise route. Le platonisme leur doit son principe. Ce sont les exigences mêmes de la contemplation, c'est le manque des premiers

(1) *Rép.*, VII, 529 a.
(2) 529 d. Cette unité de la pensée platonicienne est, à mes yeux, l'argument le plus fort contre l'authenticité de l'*Epinomis*.
(3) *Soph.*, 237 a.
(4) *Soph.*, 241 d.
(5) *Parm.*, 127 a.
(6) *Théét.*, 183 e.

philosophes à satisfaire ces exigences, qui ont préparé la venue de l'intelligible.

Il reste un dernier problème. Si Héraclite, si Parménide ont usé pour leur part, et dans la mesure qu'on a dite, de la vie de *θεωρία*, doit-on penser qu'ils aient organisé cette vie, qu'ils aient été chefs d'école comme Platon, qu'ils aient institué déjà un régime analogue à celui de l'Académie?

Cette aporie a mis aux prises de grands savants, Diels, Wilamowitz, Burnet: elle me paraît insoluble. C'est le lieu de redire avec Alcée: « Si je ne tiens pas ferme au sol arable, je ne remue que du gravier » (1). Tout témoignage contemporain nous manque. Le plus ancien garant, Théophraste (2), s'inspire visiblement de ce qu'il avait sous les yeux, à l'Académie, au Lycée. Pour affirmer l'existence d'*écoles* présocratiques, on ne peut donc que s'appuyer sur d'autres usages: fondeurs, sculpteurs, peintres de vases, rapsodes, musiciens, lyriques, formaient en effet des disciples. Ou bien, avec Diels (3), on attribue aux Milésiens, aux Éléates, aux Abdéritains, le genre de vie des sectateurs de Pythagore. Mais que sait-on de Pythagore? A-t-il fondé une école où l'on se consacrât à la recherche scientifique? Rien n'est moins sûr. Pour le pythagorisme primitif, il s'agirait plutôt de cercles religieux (4) ou politiques (5). Ce n'est pas encore la vie contemplative au sens précis du terme (6). Fût-elle attestée, on aurait là un fait unique qui ne prouverait rien pour Milet, Élée ou Abdère. Qui dit école dit élèves, discipline commune, tradition. Or, comme le remarque Wilamowitz (7) au sujet des Milésiens, « si une école suit l'enseignement du maître,

(1) E. Diehl, *Supplementum Lyricum*, 1917, Alcée, nº 33: *οἶδημ' ἂν χέραδος, μὴ βεβάως ἐργάσιμον λίθον, — κίνεις.*

(2) Avant lui, Platon a quelques expressions dont on a fait état. Je les discute plus loin, cf. Appendice I.

(3) *Parmen. Lehrgedicht*, p. 152 *Nachtrag*. Diels reconnaît qu'il n'avance que des hypothèses: « Ce ne sont pas là des preuves (aussi bien n'ai-je jamais promis d'en apporter), mais des soupçons, qui semblent plus propres à confirmer mes hypothèses qu'à les renverser. » Cf. du même auteur, *Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen* dans les *Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887.

(4) Burnet, *Aurore Ph. Gr.*, p. 98.

(5) Id., p. 98, n. 2 où l'on combat cette opinion.

(6) Diels, *loc. cit.*

(7) *Der Glaube d. Hellenen*, II, 207, n. 1. Diels n'est pas nommé, mais il est certainement visé.

le propre des Milésiens, jusqu'à Leucippe, est d'agir tout à l'opposé. Chacun avance un principe entièrement nouveau. Il n'existe pas d'*Ἀναξιμάνδρειοι*, etc. On parle bien d'Héraclitéens, mais justement nul ne songe, en ce cas, à une école. De même quant aux Abdéritains. L'hypothèse d'une école milésienne vient de ce qu'on reporte les diadochies, usage du IIIe siècle, au VIe siècle avant J.-C. » (1).

***

Je n'ai voulu entendre, jusqu'ici, que la voix même des Présocratiques. J'ai laissé les anecdotes. L'Éphésien ermite, c'est un conte joli, mais ne l'a-t-on pas forgé pour donner couleur et vie à tels aphorismes du *π. φύσεως*? On l'utilisera tout au plus en guise de confirmation. Il n'en va pas de même avec Anaxagore. Celui-ci a vécu à Athènes. On l'y a vu. Or des témoignages anciens, issus d'Athènes, peignent sa conduite. Ils s'accordent pour le montrer solitaire et n'ayant d'autre soin que la recherche scientifique.

Clément d'Alexandrie et Diogène Laërce livrent le trait suivant: « Comme on lui demandait un jour pourquoi il était né, Anaxagore répondit: *Pour la contemplation (θεωρία) du soleil, de la lune, et du ciel (οὐρανός)* » (2). Le mot vient de quelque *Florilège* dont l'auteur aura puisé dans l'*Ethique eudémienne* (3): « A un homme qui lui faisait telle et telle objection et qui lui demandait si l'on devait choisir d'être né plutôt que de ne l'être pas, on conte qu'Anaxagore répondit: *Oui, pour contempler (θεωρῆσαι) le ciel et l'ordre qui règne dans l'univers entier* » (4). Peut-on remonter plus haut? Aristote ne fait-il pas écho lui-même à une tradition plus ancienne? Il n'est peut-être pas impossible de le prouver.

C'est un fait que la vie studieuse du philosophe irrita les Athéniens. S'il était admiré de Périclès (5) et de quelques bons esprits,

(1) Cf. Appendice I.

(2) Diog. L., II, 10, *Vorsokr.*³, p. 294, 18 Diels. Cf. Clem. Al., *Strom.*, II 21, p. 497 P. « Anaxagore de Clazomène disait que la contemplation et la liberté (de l'âme) qu'on lui doit est la fin (*τέλος*) de l'existence ».

(3) I 5, 1216 a 11.

(4) Cf. *Méta.*, A 5, 986 b 18: « Xénophane, ayant considéré l'ensemble de l'ouranos (*εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας*), dit que l'Un était Dieu ».

(5) Rien n'est mieux attesté, cf. *Vorsokr.*³, 294, 42 ss., 297. Les témoignages commencent avec Platon, *Phèdre*, 269 e, et Isocrate, *Antidosis*, 235.

il déplaisait à la foule. Cette double impression semble avoir laissé sa trace dans les drames d'Euripide (1).

Le dernier des grands tragiques doit beaucoup aux philosophes (2). L'antiquité le regardait comme le disciple d'Anaxagore (3) et les modernes acceptent ces relations sans pour autant conduire le poète à l'*école* du Clazoménien (4) : il n'a pas suivi de cours ni pris de notes. Un beau portrait du sage se lit dans un fragment : « Heureux qui de la recherche possède la science. Il ne songe point à

(1) Peut-être aussi, dans les *Nuées* d'Aristophane. Le Socrate physicien et météorologue de cette comédie n'est certainement pas le vrai Socrate. Anaxagore n'aurait-il pas fourni le modèle du personnage? Réfutant, dans l'*Apologie*, 18 c-d, 19 c-d, les anciennes accusations, Socrate les résume ainsi : « il existe, dit-on, un certain Socrate, homme habile, *σοφός*, qui contemple les phénomènes célestes, *τά τε μετέωρα φροντιστής*, et qui recherche tout ce qui se passe sous la terre, *καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἀνεζητηκώς* », 18 b. L'allusion aux *Nuées* est évidente (cf. le Socrate *φροντιστής* et le *φροντιστήριον*, *Nuées*, 94, 128, 142, 181 etc. Socrate est dit *φροντιστής*, *Nuées*, 267, 414, 456, 1039. Aristophane est visé *Apolog.* 18 d et nommément désigné 19 c). Cette accusation équivaut à un crime de lèse-religion puisque la foule est persuadée que ceux qui se livrent à ces sortes d'études ne reconnaissent pas les dieux de la cité, 18 c, cf. 26 b. Or, lorsqu'il s'en prend, à propos de l'accusation de Mélétos, à ce même crime de lèse-religion (« Socrate ne reconnaît pas les dieux qu'honore la cité », 26 b), lorsqu'il exhorte l'adversaire à préciser son dire (« serait-ce que je ne tiens pas même le soleil et la lune pour des dieux, comme tout le monde? — Non, répond Mélétos, puisqu'il fait du soleil une pierre, de la lune une terre », 26 d), Socrate triomphe : « Mais c'est Anaxagore que tu crois accuser, mon cher Mélétos ». C'est bien un crime d'asébie qui fit bannir Anaxagore (avant la mort de Périclès, donc avant 429 : les *Nuées* sont de 423). Tous ces rapprochements donnent à penser que le comique, dans les *Nuées*, a emprunté quelques traits de son personnage au philosophe. Ajoutons que certains détails de la pièce rappellent la doctrine du *π. φύσεως*. Cet ouvrage dissertait longuement sur les phénomènes célestes. On y trouvait, semble-t-il, une théorie de l'éther distinct de l'air, des nuages, du tourbillon, cf. par ex. *Vorsokr.*[5], p. 309, 10 ; 307, 16-17 ; 305, 9 *δίνους τινὰς ἀνοήτους ἀναζωγραφῶν*, etc. Cependant, selon Diels, les parodies des *Nuées*, v. 225-236, 264, 828-831, viseraient plutôt Diogène d'Apollonie. Il paraît impossible d'en décider.

(2) Après beaucoup d'autres, W. NESTLE, dans ZELLER[6], I 2, pp. 1441-1459, a insisté sur ces relations.

(3) DIOG. L, II 10, STRAB., XIV, 645 etc.

(4) NESTLE, *op. cit.*, p. 1203, n. 2, et pp. 1447-1448 : « Il paraît solidement établi qu'Euripide a connu et admiré Anaxagore. » Allusions probables à la personne, *Alceste*, 903 ss. (438 av. J.-C.), fr. 910 N., peut-être aussi fr. 964. Allusions possibles à la doctrine, *Oreste*, 983, *Phaéth.* fr. 783 N., *Mélan. Soph.* fr. 484, *Chrys.* fr. 839, *Hél.*, 3, *Archél.* fr. 228, et les fr. 941, 1004, 1023.

nuire à ses concitoyens, il ne s'élance vers nulle action injuste ; non, les yeux fixés sur la nature éternelle, sur son ordre qui ne vieillit pas, il voit de quels éléments elle se compose, d'où elle vient, comment elle est faite. En de telles âmes jamais ne siège le désir des actions honteuses » (1). Rien n'était plus célèbre dans l'antiquité que le dialogue de l'*Antiope* entre les deux frères Zéthus et Amphion, symboles de la vie active et de la vie contemplative (2). Zéthus n'est nullement un barbare. Il vise à la qualité d'*ἀγαθός*, de *beau et bon*. « C'est une belle vie que celle où l'on s'applique, y consacrant la plus grande partie du jour, à se rendre meilleur qu'on n'est.... Mais, pour toi, tu passes à cultiver la Muse une vie étrange (3), inutile, paresseuse ; tu fréquentes les banquets (4), tu négliges les affaires... tu n'as point souci de ce qui devrait pourtant occuper ta pensée : né comme tu l'es, de noble race, tu te revêts d'ornements féminins... jamais on ne te voit tenir le bouclier ni te mêler aux exploits des jeunes gens... Qu'y a-t-il là de sage, si le métier qu'on a choisi avilit un homme bien-né?... Celui qui, pourvu de fortune, abandonne sans soin ses biens patrimoniaux pour ne songer qu'à se complaire aux danses et à la musique (5) devient inutile aux siens et à la cité ; il ne compte pas pour ses amis. Et sa nature se corrompt, dès lors qu'il cède aux molles séductions du plaisir. Crois-moi. Laisse-là ta musique, cultive la belle muse des combats (6). Chante-les, et tu feras figure d'homme sage. Bêche, laboure la terre, veille sur tes troupeaux, quitte à d'autres ce clinquant de sophismes, tu n'y gagneras rien que d'habiter une maison vide » (7). Toute la sagesse traditionnelle revit ici : le goût des

(1) 910 N. J'ai adopté le texte de WILAMOWITZ, *Héraklès*, I, 25. La leçon livrée par CLEM. ALEX., *Strom.*, IV 25, 1, v. 6 *πῇ τε συνέστη καὶ ὅπῃ καὶ ὅπῶς* étant évidemment fautive, on a proposé *χὤθεν χὤπως* (Wil., *loc. cit.*), *καὶ ὅπως καὶ ὅθεν* (WIL., *Griechische Lesebuch*, II, 186, BOLL, *Vita Contempl.*, pp. 37-38), *ᾗ τε συνέστη χὤπῃ χὤπως* (DIELS, *Vorsokr.*[5], 299, 25).

(2) Cf. *Gorgias*, 485 e - 486 d, HOR., *Ep.*, I, 18, 39 ss.

(3) *ἄτοπον*. C'est le reproche essentiel : Amphion ne fait pas comme les autres, cf. *Eth. Eud.*, I, 4, 1215 b 8 *ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη* (l'homme vraiment heureux selon Anaxagore).

(4) *φίλοινον* : les banquets s'agrémentaient de récitals, on chantait les vieux poèmes, on improvisait sur leur modèle, cf. les Scolies.

(5) *μολπή* a ce double sens.

(6) De la palestre.

(7) Fr. 183-188 Nauck.

jeux athlétiques, l'idéal du travail noble, le soin de sa terre, de ses biens, c'est la morale d'Hésiode, de Théognis, de Pindare, celle qui a fait la force des Marathonomaques dont les *Nuées* célèbrent les vertus, celle que Xénophon essaie de mettre en œuvre par sa vie de gentilhomme fermier et qu'il vante dans ses ouvrages. Que répond Amphion? A ces vues pratiques, utilitaires, il oppose le loisir (*ἀπραγμοσύνη*) du contemplatif qui, se détournant des affaires, cultive de nobles pensées. Et n'est-ce pas le portrait d'Anaxagore, indifférent aux malheurs qui le frappent (1), abandonnant ses biens à ses amis (2)? « Bien fol est l'homme qui s'affaire quand il pourrait se tenir en repos, menant une vie plaisante et sans souci. Oui, cet homme de loisir est le plus sûr ami, le meilleur citoyen. Certes, il n'aime point le risque. Mais, pour ma part, je n'apprécie guère le sort du marin trop hardi ou de celui qui gouverne un pays.... Être favorisé de la fortune, riche, et pourtant ne connaître chez soi aucun des nobles loisirs n'est pas mener, selon moi, vie heureuse : un tel homme n'est que le gardien de ses biens, il ignore la béatitude. Tu accuses le manque de vigueur, la mollesse de mon corps : mais si je sais être sage, cela vaut mieux que du biceps » (3). Antiope, mère des deux joûteurs, tranche enfin le débat. « Enfant, des discours mensongers peuvent être bien conduits, ils peuvent vaincre par leurs prestiges la vérité. Ne cherche pas en eux la parfaite exactitude, non, mais dans la nature et dans ce qui est droit (*τοὐρθόν*). Celui qui vainc par de beaux discours est peut-être un habile (*σοφός*), mais, quant à moi, j'estime toujours plus les actes que la parole.... Il existe trois vertus, cultive-les, mon enfant : honore les dieux, honore les parents qui t'ont nourri, honore les lois communes de l'Hellade. Si tu le fais, tu remporteras toujours la couronne du plus beau renom » (4). Antiope s'exprime en bonne fille de la Grèce. Elle penche visiblement pour Zéthus. C'est que l'idéal de Zéthus est

(1) Diog. L., II 13.

(2) Id., II, 6-7.

(3) *καρτεροῦ βραχιόνος*, fr. 193-199. Les premiers restes de la réponse sont trop incomplets pour nous instruire. L'un, 189, prépare la réplique d'Amphion par le moyen d'une allusion aux *δισσοὶ λόγοι* des sophistes, l'autre, 191 « il est un bien plus précieux que la richesse », désigne peut-être la vie contemplative, dans le troisième, 192 « c'est le temps, le souffle des dieux et la passion de la musique » (*ἔρως θ' ὑμνῳδίας*), Amphion indique sans doute les motifs qui l'ont conduit à une telle vie.

(4) Fr. 205, 219. Pour ce triple précepte, cf. *Idéal*, pp. 20-28.

plus conforme à la tradition, plus populaire. Euripide est trop Athénien lui-même pour l'oublier (1).

Les témoignages d'admiration qu'un Périclès, un Euripide, offraient à l'idéal d'Anaxagore sont corroborés, à l'inverse, par une série contraire. Ce que l'élite honore, la masse le critique. Ces reproches doivent nous retenir en dernier lieu. Ils expliquent une part importante de l'œuvre de Platon.

Le *βίος θεωρητικός* s'éloignait trop de la vie ordinaire, du *βίος πρακτικός* ou, mieux, *πολιτικός*, pour ne pas engendrer des dissensions. Elles éclataient dans ces petites villes de la Grèce où le nombre des citoyens fut toujours restreint, où chacun épiait ses voisins, prompt à blâmer toute conduite qui ne fût pas selon la norme admise. Comme l'individu faisait corps avec l'État, qu'il n'avait d'existence que par le groupe, les censeurs se prévalaient de l'intérêt public. Le comique était sûr de plaire quand il raillait Socrate perché dans son « pensoir ». Quelque prétexte que l'on prît pour bannir les sophistes, la cause lointaine de ces procès est dans la défiance de la masse à l'égard d'une classe d'hommes qui s'écartaient de l'usage, qui se voulaient plus savants que les autres (2). Calliclès, dans le *Gorgias*, est l'interprète fidèle de ce sentiment (3). « Sans doute la philosophie est chose agréable (*χαρίεν*) si on y touche avec mesure (*μετρίως*), dans l'adolescence. Mais, si on la pratique plus qu'il n'est convenable, elle ruine l'humanité. Quelque bonne nature que vous ayez, en continuant à philosopher au delà de l'adolescence, vous vous rendez forcément inhabile à tout ce dont l'expérience est requise de qui veut être un *beau et bon*, de glorieux renom. Vous n'entendez rien aux lois de la cité, ni aux discours dont il vous faut avoir l'usage dans les assemblées tant civiles que privées, rien aux plaisirs et aux désirs humains, et, pour tout dire, vous ignorez nos mœurs. S'agit-il de prendre en main quelque action privée ou politique, on rit de vous ainsi qu'on rit, je pense, des politiques quand ils se mêlent de vos joutes.... Le mieux est donc d'avoir part à l'un et à l'autre genres de vie. Il est bon de philosopher pour être bien élevé, et nos petits jeunes gens n'y encourent nulle honte : mais de continuer l'âge venu, c'est, Socrate, chose ridicule. Cela me fait même

(1) Cf. *infra*, Appendice II.

(2) Pour Protagoras, cf. les témoignages dans Diels, *Vorsokr.*[4], p. 528, 8, 14 ; pour Anaxagore, *ibid.*, p. 294, 34 ss., 47 ss. ; 295, 21 ss. ; 297, 32 ss. ; 298, 2, 6 etc.

(3) *Gorg.*, 484 c - 486d.

impression que les balbutiements et les jeux du petit enfant. Gracieux chez le tout petit, signes d'une condition libre, plaisant fort à cet âge, ils m'offusquent chez l'adolescent, comme un défaut d'esclaves ; chez l'homme fait, ils prêtent à rire : est-ce là un homme? Oui, voilà ce que j'éprouve devant ceux qui philosophent. Adolescents, je les loue ; cette occupation me paraît digne d'un libre citoyen, et qui ne philosophe alors, je l'estime un esclave qui jamais ne se montrera homme d'honneur et de bon sang. Mais s'il poursuit encore, c'est de coups, Socrate, qu'il a besoin. Tout bien né qu'il est, il perdra, je te l'ai dit, ses droits de mâle en fuyant les travaux de la cité, de l'agora, qui, selon le poète (1), illustrent l'homme, et en passant toute sa vie, caché dans quelque coin, à susurrer avec trois ou quatre jouvenceaux sans jamais dire aucun mot qui fasse l'âme libre, grande, prête au labeur ». Suit une paraphrase du sermon de Zéthus dans l'*Antiope*. Les propos qu'on vient de lire s'en inspiraient déjà. Ce qui fait leur force persuasive, c'est qu'ils jaillissent du sol où se nourrit ce qu'il y a de plus authentique dans l'âme grecque.

Telle est la voix populaire. Anaxagore en connut la morsure. La *Médée* d'Euripide définit les obstacles que rencontrait la vie théorétique (2). « Quiconque a l'esprit sain doit éviter de faire donner à ses enfants une instruction qui les rende trop savants (*περισσῶς σοφούς*). Outre qu'on est taxé de fainéantise (3), tout ce qu'on gagne est la haine envieuse de ses concitoyens. Si tu apportes une science nouvelle (*καινὰ σοφά*), le vulgaire te juge bon à rien (*ἀχρεῖος*), nullement sage (*σοφός*). Par ailleurs, si l'on te voit plus fort que ceux qui ont réputation d'avoir quelque vernis de connaissances, tu paraîtras comme un fâcheux dans la cité. Tel est mon sort à moi aussi. Habile comme je suis, les uns m'envient, à d'autres je semble ne rien faire, d'autres éprouvent l'un et l'autre, d'autres enfin se scandalisent (4). Et pourtant ma science est courte ! » (5).

(1) Hom., *Il.*, IX 441.

(2) Vv. 294-305, cf. la note de Weil sur ces vers. La *Médée* fut jouée en 431, à peu près au temps du procès d'Anaxagore. Les *Nuées*, où les mêmes thèmes ont été repris contre Socrate, sont postérieures à ce procès (423).

(3) *ἀργία*, cf. les adorateurs des *Nuées*, *ἄνδρες ἀργοί*, 316.

(4) Je ne rejette pas le v. 304, au risque de compter au nombre des « critiques qui ont voulu fermer les yeux à la lumière » (Weil). Ce vers ne me paraît nullement faire double emploi avec le v. 808, car la mention de l'*ἡσυχιότης* prend ici toute sa valeur.

(5) Sous entendu : « que serait-ce donc si j'étais vraiment savante ! »

C'était un préjugé bien fort. Quand, dans la *République*, Platon entreprend de démontrer la vérité de ce propos (1) : « aussi longtemps que les philosophes ne règneront pas dans les cités ou que ceux qui passent aujourd'hui pour y être rois et dynastes ne feront pas de la philosophie une étude sincère et approfondie, l'État ne cessera de souffrir », il n'ignore point qu'il affronte une vague redoutable (2). Aux yeux du peuple, ce vœu est plus choquant que d'imposer aux femmes le service militaire (3) ou d'établir le partage des épouses et des enfants (4). Aussi l'auteur prend-il soin de se défendre. Le philosophe défini (5), ses qualités naturelles dénombrées (6), Platon charge Adimante d'exposer à nouveau l'opinion commune (7). Tout ce que Socrate vient de dire sur le philosophe peut être vrai. Nul moyen de résister à ses questions. « Cependant voici un fait patent (8) : de tous ceux qui s'adonnent à la philosophie, non pas pour y goûter un peu, en vue d'être bien élevés, et la quitter dès la jeunesse, mais qui prolongent cette étude tard dans la vie, la plupart deviennent des sortes d'originaux, pour ne pas dire des hommes perdus ; quant à ceux qui restent convenables, cette occupation que tu loues ne leur en est pas moins funeste, puisqu'elle les rend inutiles aux cités » (9). Comment donc soutenir que les cités ne guériront de leurs misères que par le gouvernement des philosophes, gens inutiles, comme on le reconnaît, à ces mêmes cités ? (10). Socrate s'emploie longuement à réfuter

(1) V 473 c-e.

(2) 472 a-b.

(3) Première vague, 449 a - 451 c.

(4) Deuxième vague, 457 c - 471 c.

(5) 474 b - 480 a.

(6) VI 485 a - 487 a.

(7) 487 b-e.

(8) *ἔργῳ δὲ ὁρᾷν.*

(9) *ἀχρήστους ταῖς πόλεσι.*

(10) 487 e, cf., dans la réponse de Socrate, les épithètes de *μετεωροσκόπος* (*Nuées* 360 *μετεωροσοφιστής*, 333 *μετεωροφέναξ*, *Rép.* 489 c *μετεωρολέσχης*. Ces sortes de composés manifestent un double blâme : *a*) l'homme qui perd son temps à inspecter les *μετέωρα*, les corps célestes, tel le Socrate des *Nuées*, Anaxagore, etc., et qui, ainsi, se perd lui-même dans les nuages ; *b*) l'homme qui fait le *météore*, le savant sublime : ce sont les deux reproches de la *Médée*, le philosophe est à la fois inutile et orgueilleux, il ne sait rien de ce qu'il faut savoir, il sait trop de ce qui ne sert à rien et s'en glorifie), *ἀδολέσχης*, diseur de riens. Cf. ma note sur *οὐρανοβατεῖν*, *Idéal*, p. 34, n. 5 ; p. 123, n. 1,

cette accusation pour conclure à la nécessité d'éduquer le philosophe et de l'installer dans une cité qui lui convienne (1).

La même difficulté n'a pas échappé au Stagirite. Il la note précisément au sujet d'Anaxagore (2) : « D'après ce qu'on vient de dire il est clair que la sagesse est ensemble une science et une saisie intuitive (3) des êtres les plus sublimes par leur nature (4). Aussi veut-on qu'Anaxagore, Thalès et leurs pareils aient eu sans doute le savoir théorique, mais non la sagesse pratique (5), puisqu'on les voit ignorer les choses qui leur eussent été utiles et, tout en admettant qu'ils possédèrent des connaissances rares, merveilleuses, difficiles et *démoniques* (6), on estime ces connaissances vaines (*ἄχρηστα*) parce que ces savants ne recherchaient pas les biens de l'homme » (7). Et encore (8) : « Anaxagore ne semble pas avoir

(1) 497 a - 501 e. Le problème central de la *République* est d'insérer le philosophe dans la cité. C'est que, au temps de Platon encore, une vie vraiment « juste » ne peut être une vie en marge de la cité. Justice individuelle et justice sociale sont étroitement liées. La contemplation pure n'est pas de mise. Le contemplatif retourne à la caverne pour le salut de ses frères. Et le but de l'Académie est précisément de former de tels contemplatifs capables de servir, et de sauver, l'État. Peut-être ne fut-ce pas sans regret qu'ayant goûté à ses joies, Platon renonça la *θεωρία* toute pure. Le beau portrait du philosophe dans le *Théétète* (173 c - 176 a) a l'accent d'un adieu ému. L'on y revient, par quelques indices, au type du sage *ἄχρηστος*. Il ne sait voir ce qui est à ses pieds, *παρὰ πόδας*, et choit dans le puits. La soubrette, symbole ici du peuple, le tourne en ridicule. Mais ce n'est là, au vrai, qu'un détail extérieur. Nous montrerons que la vie théorétique bien entendue demeure toujours, pour Platon, la vie la plus utile à la cité.

(2) *Eth. Nic.*, VI 7, 1141 b 3.

(3) *ἐπιστήμη καὶ νοῦς*.

(4) Savoir les corps divins, dont Aristote vient de dire, 1141 b 1 *καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν*, cf. *Phys.*, 196 a 33, *Méta.*, 1026 a 18, 1074 a 30.

(5) *σοφοὺς μέν, φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι* : tout ce livre VI est consacré à la *φρόνησις*.

(6) *δαιμόνια εἰδέναι*. C'est ici encore le sens traditionnel. Est *δαιμόνιον* tout ce qui témoigne d'une puissance surhumaine, les *δαίμονες* étant proprement ceux qui donnent en partage aux hommes un bien que ceux-ci ne pouvaient attendre de leurs propres forces, un bien inespéré, *ὑπὲρ μόρον*, cf. Schol. AD à *Il.*, I 122 *διαιτηταί εἰσι καὶ διοικηταὶ τῶν ἀνθρώπων*. L'apostrophe *δαιμόνιε* dans les Dialogues signifie que l'interlocuteur a dit quelque chose qu'on ne pouvait attendre de lui, souvent en bonne part, quelquefois dans un sens péjoratif : c'est un renforcement de *θαυμαστέ*. Une science *démonique* est donc une science qui surpasse l'humaine nature.

(7) *τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθά*. (8) X 8, 1179 a 13.

inclus dans la béatitude la richesse ou le pouvoir, et il accorde que cette opinion peut paraître étrange au vulgaire qui n'apprécie que les biens extérieurs dont il prend conscience par la sensation ».

Arrêtons ici notre analyse. D'Euripide au Stagirite, la tradition n'a point varié. L'union du *βίος θεωρητικός* au *βίος πολιτικός* constitue l'une des apories les plus délicates du problème moral. Car ce problème, pour les Grecs, se pose en fonction de la béatitude. Mais où est le bonheur véritable, le bonheur conforme à l'essence de l'homme? Si l'homme est avant tout citoyen, son acte (*ἐνέργεια*) consiste à pratiquer d'abord les vertus sociales, en premier lieu la justice. On peut dire que les neuf premiers livres de l'*Éthique Nicomachéenne* sont consacrés à l'étude de la vertu du *πολιτικός*. A l'opposé, si l'homme est, avant tout, l'être pourvu d'un intellect spéculatif dont l'office est de contempler les choses divines, l'activité morale humaine consiste à pratiquer d'abord la *θεωρία*. Le dixième livre de l'*Éthique* est consacré à l'étude de la vertu du *θεωρητικός*. Il en résulte, tout au long de l'*Éthique*, une sorte de malaise et de gêne. La cité fait un bloc. Ce bloc désagrégé, la difficulté paraîtra plus soluble. Toutefois, même alors, les philosophes douteront s'ils doivent participer à la chose publique ou s'en tenir éloignés.

Si l'on regarde la vie contemplative comme une vie de recherche philosophique, il est juste d'admettre qu'une telle existence, constituant le sage dans un état particulier qui le désignait à l'hostilité du vulgaire, a été menée par quelques individus avant Platon. D'une certaine manière, la division des trois vies (1) est impli-

(1) *Eth. Nic.*, I 5, 1095 b 14 *τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν — τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός*. Burnet, *op. cit.*, p. 28, n. 1 et p. 110, et son école voudraient faire remonter ce partage à Pythagore sur la foi d'un texte de Jamblique, *V. Pyth.*, 58, où les tenants de ces trois vies sont comparés aux trois sortes d'étrangers qui viennent aux jeux olympiques, marchands, athlètes, spectateurs. Mais le témoignage est tardif (au plus tôt Héraclide du Pont), et les sources anciennes sur le pythagorisme primitif ne font rien connaître d'analogue, cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 396, n. 1. Le mot *θεωρεῖν* se lit sans doute dans les fragments du *π. φύσιος* attribué à Philolaos, fr. 11, p. 243, 3-6 Diels *θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ κατ-τὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν τᾷ δεκάδι*, mais cet ouvrage est tenu aujourd'hui pour inauthentique. Ce serait une fiction littéraire, due peut-être à Speu

citement acceptée, sinon formulée, par l'un ou l'autre présocratique. Mais de quelle sorte de contemplation s'agit-il? On doit distinguer ici un sens large et un sens restreint.

Au sens large, toute existence vouée à l'étude est une vie théorétique. Comme la sagesse, en ces temps reculés, englobe et des observations d'expérience et des considérations de philosophie proprement dite, tout sage qui, tel Anaxagore, se livre à ces deux ordres de recherche peut être nommé un contemplatif. Les exemples s'en perpétueront dans les écoles de Platon et d'Aristote. Les travaux mathématiques et astronomiques de l'Académie (1), les enquêtes de biologie, de zoologie, de botanique, du Lycée continuent les efforts du *φυσικός*. Même, dans une certaine mesure, cette contemplation a déjà pour objet les choses divines s'il est vrai que le mot *θεῖα* désigne tous les corps et phénomènes célestes. Aussi Glaucon, dans la *République*, voit-il un lien particulier entre l'astronomie et la formation du sage gouvernant : « Cette science contraint l'âme à regarder vers le haut pour la ramener ensuite des corps célestes aux choses d'ici bas » (2). Enfin, si cette *θεωρία* est assez durable, assez exclusive, pour constituer un état de vie, le problème se posera de savoir comment l'accorder avec les justes obligations du citoyen.

Mais il est permis d'entendre la contemplation en un sens plus technique, qui dépendra et de l'objet qu'on se propose de connaître et de la manière dont on l'appréhende. Si la contemplation est connaissance, la détermination de l'objet et du mode de cette connaissance commandent la définition de la vraie *θεωρία*. Or, de ce point de vue, deux conditions semblent requises pour en composer l'essence.

Il faut que l'objet soit le premier Être, identique au divin suprême, à Dieu.

sippe, cf. Diès, *République*, 1932, p. LXXII et LXXX, n. 1 ; Wilamowitz, *Der Glaube d. Hellenen*, 1932, II, 245, n. 1 ; Burnet, *op. cit.*, pp. 320-327 ; Taylor, *Comment. on... Timaeus*, 1927, pp. 40-41 (l'ouvrage aurait été composé au IVe siècle, par un pythagoricien d'Italie ou de Sicile, dans le cercle d'Archytas ; à l'époque alexandrine, on aurait attribué ce traité anonyme à Philolaos, mais la supercherie n'irait pas plus loin, le *π. φ.* n'est sûrement pas un pastiche alexandrin, comme tant d'autres apocryphes du Ier s. av. J.-C.) ; pour l'authenticité, cf. Zeller[6], I 1, p. 369, n. 3 (fin de la note, p. 374 : W. Nestle). *θεωρία* n'apparaît pas chez les présocratiques au sens de *contemplation* des *θεῖα*.

(1) Platon en trace la programme, *Rép.*, VII, 521 c - 531 c.

(2) 529 a.

Il faut que cet objet soit saisi par une sorte de contact spirituel qui unisse immédiatement le connaissant au connu.

Ces deux exigences en supposent une troisième. La *θεωρία* ainsi comprise n'est pas possible sans une vie qui en prépare et en permette l'exercice. Les brèves rencontres entre l'intellect humain et l'Être sont le fruit d'une longue ascèse et d'une méthode de l'esprit.

Il est clair enfin qu'une vie ainsi conduite éloigne, pour quelque temps du moins, le sage de la cité. La séparation est ici nécessaire puisque la *θεωρία* devient avant tout un exercice de l'âme, une concentration du *νοῦς*, dont le soin de la cité ne pourrait que détourner. Or, redisons-le, et aussi bien l'activité de Platon lui-même en apporte la preuve, le bonheur, pour un Grec, ne peut être conçu que dans le cadre de la cité. La vie morale implique le grand devoir de la justice qui oblige à participer aux charges publiques.

Cette suite d'apories détermine le triple effort de Platon. Il consiste en premier lieu à *transposer* (1) l'objet du *connaître*. Cet objet est l'être vrai, l'être immuable, l'être par soi, essentiel. Or, tout ce qui tombe sous les sens est en perpétuel changement. L'être par soi (*καθ' αὑτό*) est donc un invisible, visible au seul œil de l'âme, il est un intelligible (*νοητόν*). Or, notre intellect n'appréhende l'intelligibilité que dans la mesure où il s'éloigne, se *purifie*, de tout contact avec le sensible et, d'abord, avec le corps. La vue de l'intelligible entraîne dès lors la nécessité d'une purification (*κάθαρσις*) et d'un état de vie favorable à cette *κάθαρσις*. Mais, si l'objet de la *θεωρία* est l'être en plénitude, il est aussi le divin suprême. Ainsi la vision de l'être acquiert-elle valeur religieuse d'intuition mystique du divin. Ces doctrines, substance du *Phédon*, marquent le résultat de la transposition platonicienne dans l'ordre de la connaissance.

Il s'ajoute à cet effort une tentative parallèle dans le domaine de la *vie sociale*. Le contemplatif se tient, par force, en marge de la cité. Mais l'homme juste est bon citoyen, membre actif du corps politique. La *République* s'attachera à résoudre ce gros problème. Elle prolonge et achève les conclusions du *Phédon*.

Cependant la Forme invisible n'est pas seulement l'objet ultime du connaître. Divine, et divinement belle, elle est le plus

(1) Selon l'heureuse expression de M. Diès.

haut objet d'amour. C'est à ce titre, et ce n'est qu'à ce titre, qu'elle achève la béatitude. Notre bonheur dépend de l'amoureuse union avec la Beauté éternelle. Ne voir dans la Forme (εἶδος) qu'un intelligible, dans la dialectique qui mène à l'Idée qu'un exercice de l'intellect, quelle mutilation ! C'est ne garder, du système, que l'armature et méconnaître non seulement l'âme platonicienne, mais le génie de la Grèce. La transposition de la *forme* appelle une transposition de l'*amour*. Ici et là, on doit passer du visible à l'invisible (1), du corps à l'esprit. Les enseignements du *Banquet* et du *Phèdre* sont le principe animateur de la métaphysique platonicienne. De là vient l'élan. De là aussi le charme de poésie qui confère à un édifice de pensée la valeur d'une chose belle. C'est peut-être par ce mérite que Platon se montre le mieux fils d'Athènes. Il convient donc d'expliquer une fortune si grande en en décelant l'origine.

(1) Les *θεῖα* eux-mêmes, les corps célestes, dont la contemplation semble nous porter vers le haut, ne sont qu'un paradigme pour nous élever à la connaissance du vrai divin, les Idées. Cf. la réponse de Socrate (*Rép.*, VII 529 b - 530 b) à la remarque de Glaucon (529 a, cité *supra*, p. 42) : « Pour moi, je ne puis croire que nulle autre discipline porte l'âme vers le haut si ce n'est celle qui concerne l'être et l'invisible, *τὸ ὄν τε καὶ τὸ ἀόρατον*, et quiconque bée au spectacle des choses célestes ou penché, bouche close, sur celles d'ici-bas, borne son enquête aux phénomènes sensibles, j'estime qu'il n'apprend rien du tout, la vraie science n'ayant rien à voir avec ces sortes d'études, et que ce n'est pas vers le haut, mais vers le bas que se porte son âme, quoi que ce soit qu'il veuille apprendre, faisant la planche, sous terre ou sur mer. Ces bigarrures des corps célestes, puisqu'elles sont dans le visible, il les faut donc juger les plus belles, les plus exactes qui soient en ce domaine, mais de beaucoup inférieures aux vraies formes, lesquelles, soumises à une vitesse, à une lenteur réelles, composent, selon un nombre véritable, de vraies figures. Mais celles-ci, la raison seule et l'entendement les connaissent : les yeux du corps ne les voient point », 529 b-d.

CHAPITRE II.

La contemplation religieuse

εἴδωλα ἐσθῆτι καὶ κόσμῳ διαπρεπέα πρὸς θεωρίην
DÉMOCRITE, fr. 195 Diels.

Les dieux grecs furent des dieux beaux, d'une beauté qui tient à leur essence même. Nous sommes si habitués à les voir tels, et l'attribut de beauté s'est, depuis lors, si étroitement lié au concept du divin que nous n'y prenons pas garde. Ainsi, visitant Olympie, Délos ou Delphes, lorsqu'on se demande pourquoi le peuple choisit ces lieux pour y fonder un sanctuaire, oublie-t-on de considérer que la magnificence du paysage en est tout juste la cause (1). Le fait pourtant est remarquable. Car l'idée première qu'exprime le mot *θεός* n'est pas celle de beauté, mais de puissance, *κρεῖττον*.

Sous l'injure d'Agamemnon, Achille a tiré son glaive ; mais il le remet au fourreau ; un « plus fort » (2) l'y contraint ; c'est une puissance divine, il la reconnaît, elle l'a saisi aux cheveux, Athéna ! (3). Ayant dit le pouvoir de la Renommée, Hésiode conclut : « elle aussi, elle est un dieu » (4). Des lois non écrites, Sophocle prononce : « en elles réside un grand dieu » (5). Quand la corde de son arc se rompt, Teucros clame : « un *daimôn* brise ma force » (6). Or, cette

(1) Ce n'est assurément pas l'unique raison. Mais les anciens déjà pensaient qu'il y a des lieux par eux-mêmes religieux, XÉNOPH., III 8, 10, PLUT. *ap.* STOB., *Ecl.* IV, 16 (IV 399 Hense), SENEC., *Epist.*, IV 12 (41), 3.

(2) C'est le sens propre de *κρείττων* qui indique un pouvoir supérieur, surhumain.

(3) *Il.*, I, 188-201. Noter *θάμβησεν δ' Ἀχιλεύς* 199, *δεινὼ δέ Foi* (de la déesse) *ὄσσε φάανθεν* 200.

(4) *Trav.*, 764.

(5) *Œd. Tyr.*, 872.

(6) *Il.*, XV, 468. Cf. encore XVI, 688 (= XVII, 176), XXI 190-191 etc., et la conclusion de MÉNANDRE, *τὸ κρατοῦν γὰρ πᾶν νομίζεται θεός*, *ap.* STOB., *Ecl.*, III, 32, 11.

idée de puissance, d'autres peuples la figurent par une imagerie monstrueuse ou terrifiante. Les marins de la péninsule n'avaient pas à courir bien loin pour rencontrer cet état d'esprit. A Éphèse, où vivaient côte à côte l'Anatolien et le Grec, une Artémis polymaste, cuirassée de seins, représentait l'inépuisable fécondité de l'élément féminin (1). Les mercenaires de Psammétique, dès le début du VIe siècle (2), connurent les dieux thériomorphes qui firent toujours l'étonnement de leurs compatriotes. Quand les phalanges d'Alexandre eurent pénétré dans l'Inde, elles purent admirer les affreuses merveilles qu'avait conçues l'art indigène. Il fallut des artistes grecs, venus de Grèce, pour composer le type du Bouddha souriant, assis comme un éphèbe sage dans la palestre, après la lutte. Les Étrusques, leurs vases en témoignent, restent longtemps en contact avec l'art grec. Cependant, sur les parois des tombes d'Étrurie, d'horribles dieux grimacent. Au contraire, en Grèce même, les monstres orientaux se transforment. On leur donne une sorte de décence qui les ennoblit. Le « plus fort » devient le « beau » (*καλός*). C'est une première association, bien suggestive.

En voici une seconde, non moins propre aux Grecs, et qui n'éclaire pas moins leur tour d'esprit. Le sens original d'*ἀγαθός* n'est pas celui de bonté morale, mais d'excellence, en quelque ordre que ce soit. Est *ἀγαθός*, chez Homère, tout ce qui est objet du verbe *ἄγαμαι*, digne d'admiration, de révérence ou d'envie. *Βοὴν ἀγαθός*, dit-on d'un brave général (3), *ἀγαθὸς ἰητήρ*, d'un guérisseur habile (4), *γέρων ἀγαθός*, d'un vieillard prudent (5), *ἀγαθὸς δὲ καὶ ἐν σταδίῃ ὑσμίνῃ*, d'un coureur valeureux (6). Tout naturellement, dans une épopée militaire, l'excellence la plus éclatante est celle du guerrier. *Ἀγαθός* devient ainsi le prédicat du brave (7) comme son contraire, *κακός*, l'épithète du lâche (*ἄνανδρος*). Mais le mot n'exprime aucun jugement moral. Il s'agit d'une qualité physique ou intellectuelle que l'on admire, qui vaut à celui qui la possède de

(1) Au vrai, le type de l'Artémis polymaste ne paraît pas antérieur au IVe siècle. Il n'en reste pas moins étranger au pur génie grec ; rien n'est plus éloigné de la Vierge chasseresse aimée d'Hippolyte.

(2) Cf. Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, n° 1315.

(3) *Il.*, II, 408 etc.

(4) II, 732.

(5) XIII, 666.

(6) XIII, 314, cf. XXIII, 770.

(7) XIII, 238 et 664, XVII, 576, 632, XXI, 280, etc.

l'honneur (*τίμη*), de la gloire (*κλέος*). Lorsqu'un Grec d'Homère veut rendre quelque idée de moralité, il se sert plutôt de *καλός*. « il n'est pas *beau* à toi de nourrir en ton cœur une telle colère » (1), « il n'est pas *beau* à vous de relâcher ainsi de votre courage » (2). C'est l'équivalent négatif du positif « il est *vilain* de » (3). Un héros de l'*Iliade* veut être beau (*καλὸν εἶναι*), il ne veut pas avoir à rougir (*αἰσχύνεσθαι*) devant ses pareils. « Ne couvre pas de honte la race de tes pères » (4). « Tu as couvert de honte ma valeur » (5). On est beau, on est laid, aux yeux de quelqu'un : l'idée implique un spectateur. Or, ce spectateur, dans la morale primitive, n'est pas d'abord celui-là même qui agit. L'idée d'une beauté morale dont on aurait seul conscience est au terme d'un long progrès. Avant d'être beau pour soi, on veut l'être devant les autres. Les concepts éthiques des Grecs ont leur origine dans le groupe social. De là vient la nuance propre du verbe *αἰδέομαι*, si proche d'*αἰσχύνεσθαι*. Éprouver de la pudeur (*αἰδώς*) devant quelqu'un, c'est avoir le sentiment qu'il ne faut pas lui donner le spectacle de sa honte. *Αἰνῶς αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας* (6), telle est la réponse admirable d'Hector à Andromaque. S'il évite le combat, que pensera tout ce peuple réuni sur les murs de Troie? Que deviendra la gloire de son père, la sienne propre? Parmi les Argonautes, voici deux fils de Poseidon : ils se joignent à l'expédition mus par le sentiment de ce qu'ils se doivent à eux-mêmes (7).

Ce contexte montre la valeur éthique du mot *καλός*. « On ne doit

(1) VI, 326.

(2) XIII, 116 ; dans ces deux vers, *καλά* est pris adverbialement pour *καλῶς*.

(3) *αἰσχρόν ἐστι*, II, 119, 298.

(4) VI, 209.

(5) *ἀρετή*, XXIII, 571, sur quoi un vieux lexicographe note justement : *ἀντὶ κάλλους αἰσχύνη (τὸ ἐναντίον τῷ κάλλει) κατεχέεται τοῦ προσώπου τοῖς ἡττωμένοις. καὶ καλὸν μὲν ἀρετὴ πᾶσα, αἰσχρὸν δὲ ἐξ ἐναντίου πᾶσα κακία.*

(6) VI, 442-446. Mot vraiment sublime si l'on songe qu'Hector connaît sa mort prochaine et que le sacrifice est vain. Il le dit aussitôt : « Ah, je sais bien, un jour viendra où Ilios périra, la ville sainte, et Priam, et les guerriers de Priam habiles à manier la lance de bois de frêne ». Achille n'ignore pas non plus le triste sort qui l'attend. Ces purs héros vont au combat sans illusion.

(7) Pind., *Pyth.*, IV, 173 *Ἐννοσίδα γένος, αἰδεσθέντες ἀλκάν*, ce que le scholiaste explique fort bien : *ἐντραπέντες ἣν εἶχον ἀλκὴν καταισχῦναι*. A l'idée de honte se rattache, en certains cas, la nuance exprimée par le verbe *νεμεσάω*, cf. *Il.*, XV, 211, 227, XVI, 544, *Od.*, II, 64.

prononcer que de belles choses sur les dieux pour n'encourir aucun reproche de blasphème » (1). Ce qui est *beau* est *bon*. La langue grecque l'a su rendre par un composé intraduisible, *καλοκἀγαθός*. Socrate vient d'admirer la beauté physique du jeune Charmide. Se pourrait-il qu'un si beau corps n'enfermât point une âme belle (2) ?

Ainsi la beauté des dieux ne désigne-t-elle pas seulement leur puissance. Du jour où l'idée de divin se fut inséparablement unie à quelques notions morales (3), la belle forme visible fut le symbole d'une excellence intérieure. Le sentiment esthétique prévient ici et corrige la mythologie. On critiquait, on oubliait ces fables vaines. Les images splendides sculptées au front des temples répondaient mieux aux vœux de l'âme. Le peuple y reconnaissait son idéal. Quand les chrétiens accusaient, triomphants, les turpitudes des légendes, ils se trompaient d'adresse. La vraie nature des dieux s'était exprimée ailleurs. L'art l'avait purifiée. Ce sont les parties figurées des édifices religieux qui nous donnent de la piété grecque l'image la plus exacte. Grâce à elles, nous découvrons ce que l'union du beau et du divin contient de plus profond et de plus rare.

Certes, on ne doit pas attribuer aux anciens habitants de l'Hellade les vues de Schopenhauer ou de Nietzsche sur la contemplation

(1) Pind., *Olymp.*, I, 35 *ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά· μείων γὰρ αἰτία.* Le poète se prévaut de ce principe pour corriger le mythe de Tantale.

(2) *Charm.*, 154 d-e. Cf. Sappho, fr. 6, p. 23 Lobel : *ὁ μὲν γὰρ κάλος ὄσσον ἴδην πέλεται <κάλος> — ὁ δὲ κἄγαθος αὔτικα καὶ κάλος ἔσσεται* (Galen., *Protr.*, VIII, 16). Un joli *scolion* (chanson de table) chanté par la jeunesse d'Athènes (c'est le 7e des *scolia* cités par Athénée, XV, 693 ss., cf. Edmonds, *Lyra Graeca*, III, 564 : on demandait à ces petits poèmes de contenir quelque exhortation ou quelque *pensée* utile à la conduite de la vie, *καλὴν δὲ ταύτην (ᾠδήν) ἐνόμιζον, τὴν παραίνεσίν τέ τινα καὶ γνώμην ἔχειν δοκοῦσαν χρησίμην εἰς τὸν βίον*) célèbre les quatre bonheurs du mortel : *a*) *ὑγιαίνειν*, *b*) *καλὸν φυὰν γενέσθαι*, *c*) *πλουτεῖν ἀδόλως* (cf. *Rép.*, I, 330 e - 331 b portrait du vieux Céphale), *d*) *ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων*. Wilamowitz fait observer (*Der Glaube der Hellenen*, II, 255) que le gamin ne demande pas ici (mais qui sait ?) l'insolente beauté du *παῖς καλός* dont les peintres de vases font le portrait. Mais il souhaite toutes les qualités qu'implique une bonne naissance, le fait d'être *εὐφυής* : beauté du corps évidemment, mais aussi beauté de l'âme, et surtout l'*ἀνδρεία*. Pour Aristote encore, le *καλόν* est *τέλος τῆς ἀρετῆς*, *Eth. Nic.*, III 7, 1115 b 13, 19-24 (précisément dans un chapitre sur l'*ἀνδρεία*).

(3) Zeus protecteur de l'hôte, du suppliant, garant de la foi jurée ; alliance de Zeus et de Dikè, cf. *Idéal*, pp. 177-178.

esthétique et la religion apollinienne. Mais tout n'est pas neuf, tout n'est pas moderne dans les remarques de ces penseurs. Au dessus des agitations et des misères, lot des mortels, les Immortels mènent une vie heureuse, faite d'équilibre et de paix. L'*ἀγαθόν*, pour autant qu'il a valeur morale, se résorbe dans le *καλόν*. Et le *καλόν* à son tour n'est pas sans ordre et mesure (*ἐμμετρία*) (1). L'existence des dieux est une vie harmonieuse (2), partant sereine. Aussi bien la béatitude comprend-elle en premier lieu la santé (3). Or la santé, par définition, est cet équilibre dont résulte pour le corps une sorte de paix (4). En revêtant leurs dieux d'une splendeur tranquille, il semble donc que les Grecs aient voulu projeter dans un ciel idéal

(1) Cf. *Tim.*, 87 c *πᾶν τὸ ἀγαθὸν καλόν· τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον*, *Phileb.*, 65 a *εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν κτλ.* Sur la réduction de l'*ἀγαθόν* au *καλόν*, cf. aussi, quant à leurs contraires, *Gorg.* 474 c *οὐκοῦν καὶ κάκιον, εἴπερ αἴσχιον* ; Tout le passage 474c - 475e traite des rapports entre *bien, beau, utile, agréable*, si importants pour la morale grecque, cf. *Idéal*, p. 19, n. 2, 3, 4.

(2) *ξύμμετρος*.

(3) Cf. le scolion indiqué *supra*, p. 48, n. 2, et l'allusion qu'y fait Platon, *Lois*, II (consacré à la *μουσική* et à l'orchestique), 661 a *λέγεται γὰρ ὡς ἄριστον μὲν ὑγιαίνειν, δεύτερον δὲ κάλλος, τρίτον δὲ πλοῦτος.* Platon y ajoute la qualité d'*εὐαίσθητος*, la faculté, comme *τύραννος*, de réaliser tous ses désirs (le thème du bonheur du tyran est banal, à cette époque, cf. le livre X de la *République*, l'*Hiéron* de Xénophon), enfin *τὸ τέλος ἁπάσης μακαριότητος εἶναι τὰ πάντα κεκτημένον ἀθάνατον εἶναι γενόμενον ὅτι τάχιστα.* Platon montre que tous ces biens ne sont rien si l'on ne possède ni la justice ni tout ce qui compose l'*ἀρετή*, *πλὴν δικαιοσύνης τε καὶ ἀρετῆς ἁπάσης*. Par ses rythmes et ses harmonies (*ῥυθμοί* et *ἁρμονίαι* ensemble font la poésie chorale, danse paisible accompagnée de chants), le poète doit viser justement à former ces vertus chez les jeunes. Voy. aussi l'inscription de Délos citée par Aristote, *Eth. Nic.*, I 8, 1099 a 25 *κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν — ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.* Aristote la cite pour montrer que *ἄριστον, κάλλιστον* et *ἥδιστον* sont inséparables dans l'*εὐδαιμονία*.

(4) Cf. *Gorg.*, 504 b-d. C'est en raison de cette *συμμετρία* essentielle à la santé que l'école d'Épicure assimilera le bonheur à une *saine disposition* de l'âme, cf. Epic., *Ad Menoec.*, 128-130 : c'est par la comparaison et le discernement des plaisirs et des peines, et par le bon choix des uns et le bon rejet des autres que s'obtient la santé du corps et la sérénité de l'âme, *τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει* (130, 1-2), d'où la nécessité de la vertu de prudence, *φρόνησις* (132, 7 ss.).

le rêve qu'ils ne pouvaient atteindre. Plus que tout autre, ce peuple a souffert de l'*Éris*. Jusqu'aux conquêtes de Philippe, on ne voit, entre les cités, que luttes perpétuelles. Mais, au dessus de ces disputes, les sculptures des temples offrent le spectacle d'un monde non troublé. Sur le fronton occidental du grand temple d'Olympie, Centaures et Lapithes se déchirent ; au centre, les dominant tous, Apollon, d'un geste noble et calme, arrête la mêlée. Il veut apaiser la guerre. Il a puissance, étant dieu, d'y mettre fin. Et parce qu'il est juste, sauveur des justes, un jeune héros Lapithe le regarde avec confiance pour se mettre sous sa protection.

Tel est donc le triple sens de la beauté des dieux. Elle atteste leur excellence, la noblesse de leur rang, la supériorité de leur vouloir : les plus forts (*κρείττονες*) sont en même temps les meilleurs (*ἄριστοι*). Elle montre en eux des bienfaiteurs, gardiens de la justice, ensemble donneurs de biens (*δωτῆρες ἐάων*) et garants du serment (*ὅρκιοι*). Elle symbolise enfin leur calme félicité, cette paix que l'homme cherche sans l'obtenir et qu'il relègue dès lors en un monde supraterrestre. Les dieux sont beaux par droit. Le *κάλλος* constitue leur essence. Leur refuser ce privilège équivaudrait à les nier.

N'est-il donc pas permis de se figurer les sentiments qu'éprouve un Grec pieux lorsqu'il voit, dans le faible jour de la *cella*, l'effigie divine ? Sans doute, le dieu n'est pas ce bois, ce marbre et cet ivoire, matière de l'ouvrage. Mais comme les amants se plaisent à contempler ce qui réveille en eux l'image de l'aimé, ainsi fait le dévôt en présence de la statue (1). Tout ce que représente, pour son âme, la notion de *καλόν*, tout ce qu'il attend de la divinité prend ici forme concrète. Quand Hippolyte meurt, c'est Artémis en personne, et non pas son image, qui vient se pencher sur l'adolescent (2). Quand celui-ci avoue à la déesse son tendre amour, c'est à elle, en propre, qu'il s'adresse : « Avec toi je vis, je te parle et tu me réponds : j'entends ta voix, mais ton visage échappe à mes regards ». Cependant, au moment même qu'il lui parle ainsi, il se tient devant la statue. Il offre à cette image une couronne de

(1) Max. Tyr., VIII, 10.

(2) *Hippol.*, 1391-1394. Hippolyte reconnaît la venue d'Artémis à un *θεῖον ὀδμῆς πνεῦμα*. Aussi bien, même en son agonie, avait-il conscience qu'elle était près de lui, allégeant sa douleur (littéralement « lui faisant le corps plus léger », *κανεκουφίσθην δέμας*). Il ne la voit pas, mais elle le voit, 1395-1396.

fleurs inviolées, une boucle de ses blonds cheveux (1). Nul poète ancien n'a mieux dit comment un beau simulacre induisait à ressentir la présence du dieu invisible.

Le culte matérialise les sentiments de l'âme. Il les traduit au dehors. Les mêmes vœux qui ont donné naissance à l'éternelle jeunesse, à l'éternelle beauté des dieux vont inspirer un culte empreint d'ordre et d'eurythmie. Les actes de la religion, l'esprit dans lequel on les pratique, répondent au caractère des divinités invoquées. Le bon ordre (*εὐκοσμία*) des processions, des chants et des sacrifices symbolise cette harmonie de l'âme (*συμμετρία*) qui fait le privilège des Olympiens.

Cette parfaite conformité voudrait une longue étude. Bornons-nous ici à deux ordres de textes, les *Lois* de Platon et les inscriptions éphébiques où l'on discerne l'influence de ce grand ouvrage.

Toute beauté est fille du nombre, *τὸ καλὸν οὐκ ἄμετρον*. Beauté du corps, elle est la fleur de l'équilibre, l'exact ajustement (*ἁρμονία*) des membres. Comment traduire cette mesure dans la pratique religieuse ? Comment rendre à ces dieux, dont l'essence est beauté, le culte qui leur convient ? Mais encore, la beauté physique est signe de vigueur. Elle est le rayonnement d'une force paisible qui n'a point besoin de se tendre parce qu'elle est sûre d'elle-même. Rien n'est plus calme que l'attitude de l'Apollon d'Olympie. Mais il suffit de le voir pour le reconnaître dieu. Comment manifester dans le service liturgique ce privilège ? Tel est le problème que se pose l'auteur des *Lois*. La réponse qu'il y fait semble d'autant plus remarquable qu'elle est moins spécifiquement platonicienne, moins propre à une philosophie particulière, mais qu'elle résume avec fidélité les tendances communes de l'âme grecque. Elle explicite le rôle de la *καλοκἀγαθία* dans le domaine du culte.

Pour honorer les Immortels, nous instituons des fêtes. Celles-ci, comme les statues, nous rappellent les bienfaits divins (2). Mais elles ont aussi proprement valeur de culte en tant que certains actes liturgiques serviront à exprimer notre désir de vénération. De tels actes sont des actes sociaux ou, mieux, civiques. C'est la cité tout entière qui reconnaît l'empire de ses dieux (3). Et puisque ces dieux sont ensemble bons (*ἀγαθοί*) et beaux (*καλοί*), il con-

(1) *Hippol.*, 73-87.

(2) *Lois*, VII , 799 a-c, 809 d, 813, a, VIII, 828 b,

(3) VIII, 828 b.

viendra que le service cultuel manifeste la bonté (*ἀγαθία*) et la beauté (*κάλλος*) divines. Il faut donc que le peuple de la cité qui se transporte vers le temple, puis évolue à l'entour de l'autel, produise par ses mouvements, par le bon ordre de la pompe, par l'eurythmie des danses et l'harmonie des chants une impression de beauté.

Cela veut une discipline. L'enfant est naturellement disposé à bondir, à crier (1) : c'est l'origine de la danse et du chant. Les chansons qu'il invente de son propre mouvement expriment ce qu'il ressent, plaisir ou peine (2). Ainsi ces chants, ces gestes spontanés traduisent-ils sa nature (3). D'un mot, les exercices de la *χορεία*, danses et chants mêlés, représentent les caractères (4). Nulle beauté possible, en conséquence, si de justes règles ne viennent en ordonner la suite. Les dieux seraient mal honorés si les postures et le ton révélaient le trouble d'une âme voluptueuse ou lâche (5). Ainsi les deux vertus classiques trouvent-elles à s'employer. A l'*ἀγαθία* divine répondront les danses en armes, les chants guerriers qui symbolisent la vertu virile (*ἀνδρεία*) ; au *κάλλος*, la marche calme et mesurée du chœur, la juste proportion des voix et des membres (*ἐμμελεία*) qui exprime la santé de l'âme (*σωφροσύνη*) (6). La lente

(1) II, 653 d-e, 664 e - 665 a, 672 e, 673 d.

(2) II, 653 c.

(3) II, 655 a.

(4) *μιμήματα τρόπων*, II, 655 d, VII, 798 d.

(5) II, 655 a.

(6) Danser et chanter *ἐμμελῶς*, c'est exprimer par les sons et les mouvements un état de bonne santé (*εὐπραξία*) et d'équilibre (*μετριότης*) : le contraire est *πλημμελῶς*, cf. *Lois*, VII, 816 a-b. Sur l'*ἀνδρεία* dans l'orchestique, cf. II, 655 a-b, VII, 814 e - 815 b ; sur la *σωφροσύνη* dans l'orchestique, II, 659 d-660 a (*ᾠδή* est au vrai une sorte d'incantation, *ἐπῳδή*, qui règle la nourriture de l'âme et la forme à la vertu), 671 a ; sur la valeur éducative de l'eurythmie et de l'harmonie, II, 653 d - 654 a, 654 e, 657 a (les législateurs d'Égypte ont « consacré » les chants, *ἱεροῦν τὰ μέλη*, qui procurent la rectitude de l'âme), 664 e - 665 a (les jeunes gens ont trop de feu pour tenir leurs corps ou leurs voix en repos, ils crient donc et sautent *ἀτάκτως*, sans ordre ; mais l'homme, seul de tous les vivants, a le sens de l'ordre, *τάξις* : appliqué au mouvement, cet ordre produit le rythme, appliqué à la voix, en unissant l'aigu au grave, il produit l'harmonie ; rythme et harmonie ensemble donnent lieu à la *χορεία*), VII, 795 e (l'orchestique se divise en deux genres : l'un imite le style des Muses pour garder l'âme en état de noblesse et de liberté, l'autre vise à douer le corps d'*εὐεξία*, de légèreté, de beauté ; les deux genres sont étroitement liés).

évolution des beaux corps (1), décelant la sérénité des âmes belles (2), voilà le mode proprement humain d'honorer les dieux : l'homme seul peut rendre ce culte car il a seul le sentiment de l'ordre (3). Ainsi naquirent les danses sacrées des Curètes (4), des Dioscures à Lacédémone, de la Vierge d'Athènes (5). On les exécute tout armé (6). Jeunes gens et jeunes filles (7) ont là un excellent modèle pour louer la faveur du dieu, s'habituer à la guerre, contribuer à l'éclat des fêtes. Au surplus, les dieux eux-mêmes donnent l'exemple. Ne sont-ils pas venus sur terre nous montrer comment il faut mener ces danses pour avoir part à la joie divine? Cette idée, chère à Platon (8), est l'explication la plus profonde de la *θεωρία* religieuse.

Les dieux vivent dans la joie. Cela tient à leur nature de *καλοκἀγαθοί*. Allons plus au fond : c'est là une exigence du sentiment lui-même d'où ils tirent leur origine. La joie des Immortels est comme le revers de la misère des mortels. Elle est la projection, en haut, dans le pays céleste (*τόπος οὐράνιος*), des rêves de l'humanité. Car l'homme souffre. « On a beau discipliner les plaisirs et les peines du petit enfant, tout se relâche, et se corrompt, dans la vie de l'homme fait. Les dieux ont eu pitié de cette race humaine vouée, par nature, à souffrir. Ils ont donc institué comme des moments de cesse (9) pour leurs peines : ce sont les fêtes où l'homme converse avec ses dieux (10). Ils nous ont donné comme compagnons de fête les Muses, Apollon Musagète, Dionysos, afin que, nous associant aux dieux en ces rencontres, nous corrigions à nouveau notre manière de vivre... (11). De là le rythme et l'harmonie. Car ces dieux qui nous ont été ainsi donnés pour mener avec nous les chœurs

(1) *τὴν τῶν καλλιόνων σωμάτων ἐπὶ τὸ σεμνὸν μιμουμένην*, VII, 814 e.

(2) VII, 816 d.

(3) II, 664 e.

(4) Nous possédons encore le chant dont ils accompagnaient leur danse, cf. Powell, *Collectanea alexandrina*, 1925, p. 160, et les commentaires de J. E. Harrison, *Themis*, p. 9 ss., Wilamowitz, *Griechische Verskunst*, 1921, pp. 499-502 : le poème remonterait au vᵉ siècle d'après ce dernier auteur, p. 502.

(5) *κόρη καὶ δέσποινα*, *Lois*, VII, 796 b-c.

(6) *ἐνόπλια, πανοπλίᾳ παντελεῖ κοσμηθεῖσα*.

(7) *κόροι καὶ κόραι*.

(8) Il y revient cinq fois, II, 653 c - 654 a, 664 e - 665 a, 675 d, VII, 796 e.

(9) *ἀναπαύλας*.

(10) *ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβάς* [*τοῖς θεοῖς secl*, Schantz *post* Clem, Al.]

(11) II, 653 c-d.

de danses (1) nous font éprouver du plaisir à percevoir le rythme et l'harmonie ; eux-mêmes, nous instruisant à nous mouvoir en ordre, se faisant nos chorèges, par ces danses et ces chants mêlés ils nous unissent les uns aux autres, et ils ont appelé ces exercices *choeurs* à cause de la joie qu'on y ressent » (2). Ainsi la danse bien réglée met-elle dans un heureux état. L'âme est en joie (*εὐφροσύνη*) parce qu'elle est en santé (*σωφροσύνη*) (3).

Il y aura donc, suivant Platon, trois chœurs (4) : le chœur des Muses, enfants qui chanteront de toutes leurs forces devant l'ensemble des citoyens ; un second chœur, formé des jeunes gens jusqu'à trente ans, invoquera l'Apollon Paian (5) qui garantit la vérité de nos paroles, le suppliant d'être gracieux aux jeunes et de leur apprendre la vertu ; le troisième, composé d'hommes faits, de trente à soixante ans, devra célébrer Dionysos (6). Quel sera le rôle des vieillards? Ils contempleront cette belle ordonnance. « Les jeunes sont tout disposés aux chœurs de danses. A nous, les vieux, ce qui convient le mieux, c'est de contempler (7) leurs évolutions, nous réjouissant du spectacle de cette fête qui réveille en nous les émotions de la jeunesse. Et celui qui a été le plus habile à nous mettre en cet état de contentement et de joie, nous le dé-

(1) *τοὺς θεοὺς συγχορευτάς.*

(2) II, 653 e. Le jeu de mots *χοροί* - *χαρά* ne se peut rendre en notre langue ; l'étymologie est aussi fantaisiste que celles du *Cratyle*.

(3) Cf. VII, 796 b où il est dit d'Athéna *εὐφρανθεῖσα τῇ τῆς χορείας παιδιᾷ.*

(4) II, 664 c-d, 665 b. Cf. le chant tripartite des Spartiates, PLUT., *Vit. Lycurg.*, 21 (EDMONDS, *Lyra Graeca*, III, 530, n° 24). Cependant WILAMOWITZ, *Platon*², I, 664, doute que Platon ait connu cet usage de Lacédémone.

(5) Le *guérisseur*. Cf. le sens médical de *ἐπᾴδειν*, 664 b, et 659 d - 660 a, 671 a où l'*ᾠδή* est une incantation, *ἐπῳδή*. Les inscriptions nous ont rendu les *péans* d'Érythrées et de Dium (en Macédonie), POWELL, *op. cit.*, pp. 136-137 (le premier a été gravé vers 360 av. J.-C., l'original, en dialecte thessalien, étant plus ancien), le *péan* de Macédonius, *ibid.*, p. 138 (Asclépiéion d'Athènes, gravé à l'époque romaine, l'original remontant au IVe s. av. J.-C.), les trois *péans* de Delphes, *ibid.*, pp. 141, 149, 162 (les deux premiers de 128-127 av. J.-C., cf. DITTENBERGER, *Sylloge*³, n° 698, le troisième, *péan* d'Aristonoüs, probablement de 222 av. J.-C., bien que Crusius le place au IVe siècle).

(6) Cf. le *péan* de Philodamos à Dionysos, trouvé à Delphes, POWELL, *op. cit.*, p. 165 (de 335 av. J.-C., cf. VOLLGRAFF, *Bull. de Corresp. hellén.*, XLVIII, pp. 97 ss.).

(7) *θεωροῦντες.*

clarons vainqueur. Car il est juste d'honorer qui a su le mieux nous donner le plaisir que nous attendions » (1).

Un réformateur politique vraiment épris de sa patrie ne doit jamais désespérer. Callipolis n'a jamais vu le jour. Mais tout ne fut pas perdu de ce long effort. Selon le mot de Wilamowitz (2), « les *Lois* de Platon ont créé l'éphébie ». De fait, c'est vers 336 av. J.-C., onze ans après la mort du philosophe, qu'Athènes réorganise l'éducation de ses jeunes gens (3). Sur nombre de points, la cité ne fit alors que consacrer des réformes préconisées dans les *Lois* (4). Or, il est notable que les décrets honorifiques en faveur des éphèbes louent en eux la discipline (*εὐταξία*) et la belle contenance (*κοσμιότης*) ; ils se conduisent comme des *καλοί*, ils ont l'amour de la gloire. Aussi bien n'est-ce pas sans motif que leurs chefs sont nommés gardiens de l'ordre (*κοσμηταί*) et modérateurs (*σωφρονισταί*) (5). Ces louanges ne vont pas seulement à la tenue mili-

(1) II, 657 d-e, 658 a-e. Cf. les décrets éphébiques.

(2) WILAMOWITZ, *Aristoteles u. Athen*, I, 19, cité par ZIEBARTH, dans un joli travail sur l'éducation grecque, *Aus dem griechischen Schulwesen*², 1914, p. 37. Il ne s'agit évidemment que de la réforme d'une institution préexistante dont la mauvaise conduite des citoyens d'Athènes à Chéronée (338) avait montré les défauts.

(3) Cf. WILAMOWITZ, *op. cit.*, I, pp. 191 ss. Pour nous borner à l'Attique — car l'éphébie athénienne a été imitée dans mainte cité de la Grèce continentale, des îles, d'Asie Mineure, d'Afrique (Égypte, Cyrène), partout où florissaient les mœurs grecques —, signalons ARISTOTE, *Resp. Athen.*, XLII, LIII, 4, et MICHEL, *Recueil Inscr. Gr.*, n°s 603 (Acropole, éphèbes de la tribu Cécropis en garnison à Éleusis, 334-333), 1033 (Rhamnonte, dème de la tribu Œantis, dédicace d'éphèbes, 333-330), 1704 (liste des éphèbes de la tribu Léontis ayant couronné leurs chefs, 324-323), 678 (décret des Aixonéens, 320-319), 137 (décret de la tribu Pandionis, 303-302), 607 (Athènes, décret honorifique en faveur des éphèbes, 282-281), 1034 (Pirée, dédicace d'éphèbes, 136), 1523 (Delphes, éphèbes athéniens formant l'escorte de la Pythaïde, 128-127), 1619-1620 (Pirée, dédicace d'éphèbes, 111-110 et 106-105), 610 (Athènes, décret éphébique, 100-99), 1524 (Delphes, éphèbes escortant la Pythaïde, 97-96), et surtout A. DUMONT, *Essai sur l'éphébie attique*, 1876, I, pp. 249 ss.

(4) Ziebarth fait quelques rapprochements touchant le serment que profèrent ceux qui ont à choisir les maîtres, *Lois*, VI, 767 d et *op. cit.*, p. 17, l'instruction militaire, VII, 804 c et *op. cit.*, p. 42, l'obligation pour la cité d'éduquer ses enfants, VII, 804 d et *op. cit.*, pp. 31 ss., 37, la participation aux funérailles des citoyens qui ont bien mérité de l'État, XII, 947 b et *op. cit.*, p. 151. Pour la chorégie, cf. *ibid.*, pp. 40-41.

(5) Cf. MICHEL, n° 1033 (333-330).

taire des éphèbes (1), elles visent encore la participation au culte qui n'était pas la moindre de leurs fonctions. Un décret de 100-99 av. J.-C. (2) énumère toutes les processions qu'ils ont suivies en armes, aux anniversaires de Marathon et de Salamine, sur la route d'Éleusis pour rencontrer les *ἱερά*, puis escorter Iacchos, aux fêtes de Dionysos, d'Ajax et de Thésée, aux courses, aux nuits sacrées, aux jeux institués pour honorer les dieux ou la tombe des héros morts. Partout ils ont fait belle figure (3), montré leur zèle pour le meilleur (4). En raison donc de leur bel ordre dans toutes ces liturgies, de leur piété envers les dieux, de leurs bons sentiments à l'égard du Sénat, du peuple, du *cosmète* (5), la cité les récompense publiquement.

C'est qu'ils sont l'ornement d'Athènes, et sa joie. Mais la cité voit en eux davantage. La retenue qu'ils gardent dans les fonctions sacrées a valeur religieuse. Ils y représentent l'État à un double titre. D'abord en prenant aux cérémonies part active. Athènes les députe officiellement à cet effet, et comme ils sont la fleur et l'espoir de la ville, c'est le meilleur d'elle-même qu'elle consacre au service de ses dieux. En outre, ceux qui ne vont aux fêtes qu'en spectateurs jouissent, grâce à eux, d'un spectacle qui les incite à la piété. Lorsqu'on est au moment de sacrifier, il ne faut dire que des paroles de bon augure (*εὐφημία*). On doit bannir la tristesse, c'est l'heure d'une sainte joie. Or, ces jouvenceaux qui, au nom de leurs concitoyens, approchent les dieux de plus près, commettraient une sorte de blasphème s'ils blessaient, par des paroles, des ryth-

(1) *Ibid.*, nos 603, 607.

(2) *Ibid.*, no 610.

(3) *εὐσχημόνως*.

(4) *ζηλωταὶ τῶν καλλίστων*.

(5) L. 47-48. Sur ces qualités d'*εὐταξία*, d'*εὐσχημοσύνη* recommandées aux éphèbes, cf. encore *Inscr. Graec.*. IV, 749 *ἐπιμεμέληται δὲ καὶ τῶν ἐφήβων... ὅπως εὐτακτῶντι* (Trézène), Dittenberger, *Or. Gr. Inscr. Sel.*, 339, 30 ss. *γυμνασίαρχός τε αἱρεθεὶς τῆς τε εὐταξίας τῶν ἐφήβων... προενοήθη τῆς τε ἄλλης εὐσχημοσύνης* (Sestos), Fraenkel, *Inschr. v. Pergamon*, 252 *ἐπιμεληθέντα τῆς τε τῶν ἐφήβων... παιδείας καὶ κοσμιότητος*, Dittenberger, *Syll.*3, 714,6 *προενοιήθη τῆς εὐταξίας* (Érétrie), *Suppl. Epigr. Gr.*, VI (1932), 725 sur les vertus d'un bon gymnasiarque à Pergé (Pamphylie). Voy. aussi *Idéal.* p. 22, n. 1 et 6, et A. Dumont, *op. cit.*, I, pp. 167-168. Le tome IIe de cet ouvrage (pp. 135 ss.) contient la plupart des textes épigraphiques relatifs à l'éphébie attique à partir de l'an 282-281.

mes, des chants désordonnés, l'âme de ceux qui les contemplent (1).

Ainsi l'ensemble du peuple accomplit-il les devoirs cultuels. Tous ne sont pas acteurs. Tous les membres de la communauté ne peuvent chanter ni danser. Cette impossibilité éclate mieux encore dans le cas des assemblées panhelléniques, à Delphes, à Olympie. Mais la cité agit en la personne de ceux qu'elle a choisis. Et les autres participent à leur manière, en contemplant.

Nous voici donc prêts à entendre, en leur plein sens, les mots *θεωρία*, *θεωρεῖν*, appliqués à la religion. La curiosité n'était pas le seul mobile des spectateurs. Ils assistaient a une cérémonie de culte. Ce faisant, ils remplissaient une fonction. Tout ce que doivent inspirer les dieux beaux revêtait forme concrète dans l'eurythmie, dans l'harmonie, dans l'ordonnance du spectacle. Ces chants célébraient le dieu. Ces danses étaient les danses mêmes qu'il avait enseignées. Elles étaient exécutées devant le temple, à l'entour de l'autel où monteraient, tout à l'heure, les fumées du sacrifice. On appelait l'être divin (2). On le suppliait de paraître. Mais n'était-il point là, visible dans la statue qui se dressait au fond de la *cella*? Ainsi la fête sacrée se déroulait sous son égide. Tout conspirait à distraire l'âme de sa misère. La beauté la tenait captive. Un instant, tirée au dehors par une bienheureuse extase, elle vivait de la vie des dieux. Quand le vieil Œdipe, aveugle, pleure sur les maux futurs de ses deux filles, il songe d'abord aux fêtes dont elles seront privées : « Que de fois vous quitterez la fête, tout en larmes, pour rentrer à la maison au lieu d'y assister ! » (3). Même, cette contemplation à la foi religieuse et esthétique est si bien dans l'esprit de la religion grecque que la fête reçoit à son tour le nom de *θεωρία*. Elle est, essentiellement, contemplation de beauté. On parle de la *θεωρία* de Dionysos (4). Socrate n'a quitté qu'une seule fois les limites d'Athènes pour assister aux fêtes de l'Isthme (5). Bdé-

(1) *Lois*, VII 800 c - 801 a. Platon critique ici les chants trop sensibles et passionnés dont on faisait usage de son temps et qui plaisaient tellement que celui qui avait tiré plus de larmes remportait la victoire, 800 d.

(2) Cf. la très vieille invocation des femmes d'Élée à Dionysos, Plut., *Quaest. Graec.*, 36, 7, Edmonds, *Lyra Graeca*, III, p. 510, no 4, Wilamowitz, *Griech. Verskunst*, p. 384-385 : *ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε — Ἀλείων ἐς ναὸν — ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν — ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ θύων, — ἄξιε ταῦρε* (2 fois).

(3) *ἀντὶ τῆς θεωρίας*, *Œd. Tyr.*, 1490-1491.

(4) *Lois*, I, 650 a.

(5) *ἐπὶ θεωρίαν*, *Criton*, 52 b.

lycléon, dans les *Guêpes* (1), promet à son père de le bien traiter si celui-ci renonce à faire le juge. On le conduira partout ailleurs, aux banquets, aux beuveries, aux fêtes (2), de manière qu'il vive en joie. Une dernière précision vise enfin, sous le nom de *θεωρία*, la députation des cités aux fêtes panhelléniques ; ces ambassadeurs (*θεωροί*) ont droit, comme tels, à des honneurs particuliers. Une même phrase des *Lois* réunit les deux sens. Platon y traite des marques d'estime qui récompensent les vérificateurs des archontes dans son État. « Durant leur vie, ces hommes que la cité entière a jugés dignes des plus hautes distinctions (3) auront droit à la première place (4), dans toutes les fêtes solennelles où s'assemble le peuple grec. En outre, lorsqu'il s'agit d'envoyer des représentants aux sacrifices, aux fêtes (5) et à toutes les autres cérémonies sacrées où se rendent en commun les Grecs, c'est dans leurs rangs qu'on prendra ceux qui doivent conduire cette ambassade (6). Ils y porteront, eux seuls entre tous les citoyens, la couronne de laurier ». A leur retour dans la ville, ils viendront devant le conseil suprême qui les couvrira d'honneurs durant leur vie et après leur mort (7).

(1) v. 1005.

(2) *ἐπὶ θεωρίαν.*

(3) *ἀριστεῖα.*

(4) *προεδρία*, droit de siéger au premier rang dans les assemblées, au théâtre, aux fêtes, etc.

(5) *θεωριῶν.*

(6) *τοὺς ἄρχοντας τῆς θεωρίας.*

(7) *Lois*, XII 952 c. Ici encore, Platon suit l'usage, cf. EURIP., *Hippol.*, 792-793 *οὐ γάρ τί μ' ὡς θεωρὸν ἀξιοῖ δόμος — πύλας ἀνοίξας εὐφρόνως προσεννέπειν.* Thésée qui revient d'une *théorie* s'étonne de n'être pas reçu avec les honneurs ordinaires. Il porte la couronne, 806-807. Sur les *théôres* dans les *Lois*, cf. XII, 946 e - 947 a, 950 d-e : « les voyages ne seront permis qu'en cas de service public aux hérauts, aux ambassadeurs, aux théôres.... On enverra à l'Apollon de Delphes, au Zeus d'Olympie, à Némée et à l'Isthme pour prendre part aux sacrifices et aux jeux institués en l'honneur de ces dieux, et ces députés seront les plus nombreux, les plus beaux, les meilleurs possibles (*καλλίστους τε καὶ ἀρίστους*), propres à illustrer le bon renom de leur cité dans ces cérémonies sacrées et ces rencontres pacifiques ». Sur la *théorie* de Délos, cf. *Phéd.*, 58 b. Le vaisseau affecté aux pélerins est *ναῦς θεωρίς*. Sur les *théôres* en général, cf. BOESCH, *op. cit.*, et MICHEL, *op. cit.*, nos 230 (décret honorifique en faveur d'une théorie venue aux fêtes d'Apollon Ptoios en Béotie, fin IIe s. av. J.-C.), 867-868 (Samothrace, IIIe-IIe s. av. J.-C.), 869-871 (Thasos, IVe s. av. J.-C.), 1542 (théorie d'Athènes à Delphes, 97-96). Ne l'oublions pas, les théores viennent pour *θεωρεῖν*, cf. 869, l. 1-2 *ἐπὶ τῆς δευτέρης ἀπαρχῆς οἵδε ἐθεόρεον*: suivent les noms.

Peut-être voit-on maintenant où ce discours nous mène. Tel que nous pouvons l'atteindre par les actes de culte qui le traduisent, le sentiment religieux est, pour une grande part, contemplation de beauté : de la beauté des dieux, visible dans les effigies qui les évoquent à nos yeux ; de la beauté des danses et des chants qui s'efforcent de plaire aux dieux en leur offrant un spectacle conforme à leur nature et qui, en même temps, manifestent les sentiments qu'éveille en nous la présence du divin. Cette beauté inspire de la joie. Elle arrache aux misères de la vie quotidienne. Elle assimile, un instant, à cet état calme et doux que l'on attribue aux dieux. Elle contente le désir d'évasion (1).

L'extase ne va pas sans amour. Toute beauté le suscite, *ὅ τι καλὸν φίλον ἀεί* (2). C'est justement le propre de l'amour qu'il nous tire hors de nous mêmes. Ainsi la contemplation religieuse a-t-elle pour premier effet de spiritualiser la joie. Elle y introduit l'ordre et l'eurythmie. Elle l'empreint de sagesse. Avant Platon déjà, un poète a su l'exprimer : « Il est un autre amour parmi les hommes, trésor de l'âme juste et tempérante et noble. Voici donc quel principe doit régir les mortels : vous tous d'entre les pieux qui êtes sages, aimez (3), et laissez courir Aphrodite » (4).

Pour élever la *θεωρία* religieuse au plan de la vraie sagesse, il suffira d'une dernière transposition. Que la beauté divine passe du monde des sens au monde de l'esprit, que, de visible, elle de-

(1) C'est ce qu'a si bien senti Euripide. « Que ne suis-je un oiseau ailé », *Hippol.*, 732-734 *ἠλιβάτοις ὑπὸ κευθμῶσι γενοίμαν, — ἵνα με πτεροῦσσαν ὄρνιν ἀγέλῃσι — ποταναῖς θεὸς ἐνθείη* (cf. 1292-1293 *ἢ πτηνὸς ἄνω μεταβὰς βίοτον — πήματος ἔξω πόδα τοῦδ' ἀπέχεις*), 742-751 évocation du jardin des Hespérides où une terre divine, féconde en dons, nourrit le bonheur des dieux ; *Iphig. Taur.*, 1089-1097 *ὄρνις, ἃ παρὰ πετρίνας — πόντου δειράδας, ἀλκυών, ἔλεγον οἶτον ἀείδεις — ... ἐγώ σοι παραβάλλομαι — θρήνους, ἄπτερος ὄρνις — ποθοῦσ' Ἑλλάνων ἀγόρους, — ποθοῦσ' Ἄρτεμιν λοχίαν*, et l'antistrophe 2, 1137-1151, où les jeunes captives grecques évoquent les belles danses de leurs compagnes dans la patrie ; *Ion*, 796-799 (Créuse) *ἂν ὑγρὸν ἀμπταίην — αἰθέρα πόρσω γαίας Ἑλλανίας — ἀστέρας ἑσπέρους, — οἷον, οἷον ἄλγος ἔπαθον.* Les *Suppliantes* d'Eschyle forment le même vœu, 779-780 *μέλας γενοίμαν καπνὸς — νέφεσσι γειτονῶν Διός*, et l'admirable strophe 2, 792-799. Voy. déjà Pénélope, *Od.*, XX, 61-65.

(2) *Bacch.*, 901.

(3) *ἐρᾶν.*

(4) EURIP., *Thésée*, fr. 388 Nauck.

vienne invisible, l'attrait qui nous y porte, la joie que cet attrait procure, en seront, à leur tour, sublimés. La dialectique de l'objet aimé commande une dialectique de l'amour. Le dieu sensible devenu Idée, Beauté immatérielle que seul l'intellect peut atteindre, il y a place pour un amour spirituel de Dieu. Les homélies du *Banquet* et du *Phèdre* n'induisent-elles pas à cet amour? Ce progrès n'a-t-il pas renouvelé le sentiment religieux et, par là même, l'idée de vie contemplative? Mais ces formes nouvelles s'enracinent dans le terroir grec : elles en surgissent comme la fleur la plus rare. Montrer ce lien nous a paru l'un des objets les plus attachants de notre étude.

CHAPITRE III.

La vie intérieure

τί ἐστιν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι ;
I Alcib., 127 e.

On apporte, en naissant, des dispositions particulières à contempler ou à agir. Naît-on contemplatif, l'objet de la méditation peut ressortir de préférence soit à l'ordre de la science pure, soit au domaine de la vie religieuse et de la vie morale. Mais ces différents attraits ne sont pas toujours exclusifs l'un de l'autre. Tel esprit sera si constamment occupé de l'invisible qu'il se détournera du visible ou, pour mieux dire, ne le percevra point, si attentif à réformer ses mœurs, à s'unir au divin, qu'il ne prendra nul intérêt à la chose publique. Tel autre semblera tendre tout d'abord au gouvernement des hommes. Mais comme il s'y efforce suivant un dessein théorique et non par génie d'intrigue, les obstacles mêmes qu'il rencontre le ramèneront à son âme. La contemplation sera chez lui comme de l'action refoulée. Elle naîtra d'une souffrance. Ainsi la beauté des dieux se nourrit-elle de nos laideurs, leur bonheur de nos maux. La cité idéale satisfait à un vœu ici-bas inassouvi. L'antiquité toute entière a rêvé d'Iles Fortunées ; par delà l'Océan, loin du monde, les dieux et les héros ont part à la béatitude. La *θεωρία* platonicienne jaillit d'un besoin analogue. Elle offre une compensation.

Platon était fait pour agir. Même si l'on ne tient pas compte de la lettre VII (1), l'Adimante et le Glaucon de la *République* nous renseignent à souhait sur les premières ambitions du philosophe. Ces jeunes gens sont impatients de gloire. On les sent frémir dans

(1) On s'accorde généralement aujourd'hui à la juger authentique, cf. BURNET, *Greek Philosophy*, 1914, 205-206, WILAMOWITZ, *Platon*², II, 281, HOWALD, *Die Briefe Platons*, 1923, SOUILHÉ, *Lettres*, 1926, pp. XIII-XIV, XL-LXVIII.

l'attente. Comme ils harcèlent leur vieux maître! La question, pour eux, n'est jamais épuisée, la dispute jamais finie. Prompts à donner leur fortune (1) ou leur vie (2), ces beaux enfants d'Ariston, « race divine d'un illustre héros » (3), excitent une admiration mêlée de crainte. Tant de fougue ne va pas sans danger. « Quand on est fort de corps et d'âme, riche de biens, de noble race, qui se plierait volontiers à révérer la justice? » (4). Quelle ardeur à vivre chez ces jouvenceaux! Lorsque Platon les peignit et, avant eux, leurs frères des premiers dialogues, ne peut-on croire qu'il lui souvenait de lui-même?

Il eut, très tôt, le goût de l'action politique (5). C'est lui qui nous l'affirme (6). Un tel désir n'avait rien que de naturel dans le cercle des « bien nés ». Les parents n'y ambitionnaient point d'autre carrière pour leurs enfants. Touchant leurs fils adolescents, Lysimaque et Mélésias, forment de beaux projets. Ils souhaitent voir en eux des *ἄριστοι*, selon la tradition de la famille, des hommes accomplis dans les affaires de la cité et des alliés, en temps de paix ou de guerre; il ne faut pas que ces enfants vivent sans gloire (7). Platon entendait bien aussi ne pas vivre sans gloire. Il fréquenta donc, comme les jeunes gens de son rang, l'homme en qui ce petit milieu saluait le maître par excellence (8).

On peut fixer vers 412 la date de la première rencontre de Platon avec Socrate. L'enfant quittait les mains du grammatiste, du maître de musique, du pédotribe (9). C'était l'heure de chercher un

(1) 337 d.

(2) *ἀνδρειότατος* est-il dit de Glaucon, II, 357 a.

(3) 368 a.

(4) L'aveu est d'Adimante, II, 366 c.

(5) La contemplation « ne fut originellement, chez lui, que de l'action entravée, et qui ne se renonce que pour se réaliser plus sûrement », Diès, *République*, introd., p. v.

(6) *Ep.* VII, 324 b : « Jadis, dans ma jeunesse, j'éprouvais ce qu'éprouvent tant de jeunes gens. J'avais le projet, du jour où je pourrais disposer de moi-même, d'aborder aussitôt la politique » (trad. Souilhé).

(7) *Lachès*, 179 c-d, et plus généralement tout le début, 179 a - 181 d. Cf. les soucis de Criton à la fin de l' *Euthydème*, 306 d ss. Dans le même dessein, Critias ordonne à Charmide, dont il est le tuteur, de se livrer à Socrate, *Charm.*, 176 a-d.

(8) Toujours *Lachès*, 180 e, *Charm.*, 176 a-d.

(9) Ainsi Nicias a-t-il fait élever son fils par le *διδάσκαλος μουσικῆς* Damon, disciple d'Agathocle, *Lachès* 180 d. Sur Agathocle, cf. *Protag.*, 316 e. Sur toute cette première éducation et sa valeur morale, cf. surtout *Protag.*, 325 e - 326 d, *Rép.*, III, 399 a, *Lois*, II, 673 a

sophiste pour parfaire son éducation (1). Les circonstances allaient montrer bientôt ce que fut cet achèvement. Les Trente, en 404, prennent le pouvoir. Platon a vingt quatre ans. Critias et Charmide, ses oncles (2), sont au nombre des oligarques. Ils invitent le jeune homme à participer au gouvernement, l'estimant propre à cet office (3). Celui-ci attend, observe. L'occasion est belle. Elle séduirait une âme moins honnête. Platon la repousse. Les exactions des tyrans le détournent d'agir. Il ne veut pas payer les honneurs d'un tel prix. Pas plus que son ami Socrate, il ne sortira de l'ombre (4).

Une seconde fois, l'événement met à l'épreuve son caractère. Les oligarques sont chassés, l'amnistie proclamée. Platon songe de nouveau à se mêler de politique. Une ère de paix semble venue, où l'on puisse travailler utilement. Mais voici le maître accusé, condamné : Socrate meurt. Il fut permis de mesurer alors ce que valait l'influence qu'il exerçait sur ses disciples. La mort du sage mena Platon à la droite philosophie. La douleur qu'il en ressentit décida de sa vocation. Il resterait, certes, un *πολιτικός*. Mais quel moyen de gouverner l'État si l'on ne connaissait la vraie justice? Il fallait d'abord l'avoir vue face à face. Nulle saine politique qui ne dérive d'une contemplation (5).

Ainsi, par une force invincible (6), le cours même des événements inclinait-il le jeune homme à méditer les leçons et la vie de Socrate, à se tourner vers les choses de l'âme. Dans la pensée du disciple, et bien plus dans sa conscience, le maître devint un modèle, mieux encore, un principe de vie intérieure. Si un homme n'est jamais si bien défini que par l'empreinte qu'il laisse dans le cœur de ceux qui l'aimaient, et si ce qu'il fut vraiment se révèle tout justement en cette marque, disons que le Socrate platonicien, là où la personne vit et où transparaît son âme, est le meilleur portrait du sage. Le progrès philosophique, depuis le *Parménide* surtout, n'est point

(1) Sur ce rôle des sophistes, cf. *Lachès*, 186 c-e, *Euthyd.*, 275 a-b, *Protag.*, 313 a - 314 c.

(2) Critias est le cousin germain, Charmide le frère de Périktionè, mère de Platon.

(3) *παρακαλοῦν εὐθὺς ὡς ἐπὶ προσήκοντα πράγματά με*, *Ep.* VII, 324 d.

(4) 324 e - 325 a.

(5) Cf. *Ep.* VII, 326 ab où le début de 326 b reproduit presque littéralement, comme on sait, *Rép.*, V, 473 d.

(6) *ἠναγκάσθην*, *Ep.* VII, 326 a.

de lui. La métaphysique de Platon suit sa voie propre. Aussi bien l'originalité même de la personne de Socrate tend-elle à s'évanouir [1]. Mais le mouvement ascensionnel vers l'Idée, dans le *Phédon*, le *Banquet* et le *Phèdre*, d'où reçoit-il son élan? De quelle parole, de quelle vie, de quelle mort? Or, c'est précisément en ces dialogues que Platon nous instruit davantage sur l'homme Socrate. La doctrine y est, chaque fois, confirmée et illustrée par l'exemple du maître. Le *Phédon* et le *Banquet* exposent la contemplation sous les deux aspects de connaissance et d'amour, ici-bas et après la mort. Or, la connaissance contemplative exige une vie immortelle où elle s'achève; elle veut, sur terre, une préparation par laquelle on se purifie: la sérénité de Socrate mourant en offre la preuve décisive; il s'est préparé, purifié; il attend donc sans terreur cette mort qui lui permettra d'atteindre à la pleine vue des Formes. L'amour contemplatif nécessite une dialectique grâce à laquelle on s'élève de la multiplicité des beautés sensibles à l'unicité du Beau intelligible: le portrait de Socrate, au terme du *Banquet*, rassemble en un modèle plein de vie toutes les vertus de ce parfait dialecticien qu'est l'*ἐρωτικός*. Enfin le monde des Idées est l'authentique cité divine; elle doit être l'objet d'un culte qui nous fait remonter à notre vraie demeure: la prière du *Phèdre*, plus encore l'accent de la palinodie, donnent forme concrète à ces vues de la raison pure. Par la genèse de la doctrine, par l'élan intérieur qui meut à vivre cette doctrine, la *θεωρία* platonicienne dérive donc de Socrate. Le long effort du disciple est la suite d'une *conversion*.

Naissance, richesse, éducation, tout favorisait en effet les ambitions naturelles du jeune Platon, tout le poussait à s'immiscer dans les affaires de l'État. Cependant, à vingt neuf ans, brisant là, il quitte Athènes et s'isole à Mégare. Revenu à la ville, il y demeure dans la retraite, n'ayant souci que de faire revivre la pure mémoire du sage. Puis il voyage, visite l'Égypte et Cyrène, la Grande Grèce et la Sicile. A son retour, il fonde un institut qui peut bien être, au vrai, une école de politique, mais dont les normes apparentes déroutent l'opinion. On n'y enseigne point à parler. On n'y vise pas à une préparation immédiate du gouvernant. On s'y voue à des

(1) Sauf dans le *Théétète* qui semble un dernier adieu au maître aimé, cf. 210 d et le portrait du Sage contemplatif, 173 c - 176 a. Si Socrate paraît encore en d'autres dialogues, il n'y fait plus figure que de porte-parole: on n'y trouve point de ces détails concrets qui donnent vie et couleur au personnage.

études désintéressées que le public estime vaines; on y médite. Tout s'oriente vers la recherche des principes. Et comme les principes du réel quotidien se doivent prendre dans le domaine de l'être et de l'être le plus haut, on s'y exerce à des travaux de mathématiques pures [1] ou de philosophie transcendante. Pour un homme du caractère et du rang de Platon, une telle vie contemplative fait une nouveauté. Anaxagore était un étranger. Aristote viendra de Stagire. Platon est citoyen d'Athènes, parent de chefs. On s'étonnait d'une semblable réclusion [2]. On ne voyait pas que cette fidélité à soi-même avait la valeur d'un témoignage. Le philosophe, jusqu'au bout, restait l'élève de Socrate. La devise du sage: « avant tout, se préoccuper de son âme », guidait toujours ses démarches. Pour autant que le *βίος θεωρητικός* de l'Académie est une vie intérieure, c'est dans l'action posthume de Socrate qu'on en doit reconnaître le principe. Ce grand cœur donne le branle à tout le mouvement.

Nous avons donc à nous demander quel est le propre sens de la réforme socratique. On se plaît à voir en Socrate le père de la philosophie du concept. Nulle morale sans vertus. Mais comment définir la vertu et chacune de ses parties? Le progrès même de la réponse devait aboutir à la notion d'universel et à la méthode inductive. L'apport du platonisme aurait consisté, par la suite, à *réaliser* les concepts: l'universel socratique devient la *forme* (*εἶδος*) de Platon. Ainsi parle Aristote, que beaucoup suivent [3]. On omet de considérer que l'opinion du Stagirite est émise au premier livre des *Métaphysiques* [4] où elle participe du caractère de cet ouvrage. C'est une revue systématique où Aristote résume, à la lumière de

(1) Rappelons l'*enseigne* de l'Académie: « Que nul n'entre ici qui n'est géomètre ». Cette légende tardive, Philop., *in Arist.*, p. 117, 26, Tzetzes, *Chiliad.*, VIII, 973, se greffe sur des propos de la *République*, par exemple VII, 527 c.

(2) Platon lui-même en dut souffrir. Il avait le tempérament d'un chef; il eût incliné à l'autocratisme. Ses tentatives de Sicile montrent qu'il ne renonça pas sans peine à l'exercice du pouvoir. On n'en admire que davantage une si longue constance dans le renoncement. Jamais le philosophe ne dévia de la règle qu'il s'était tracée: d'abord connaître le *vrai*, le vrai Bien, la vraie Justice.

(3) Zeller, Burnet (*Greek Philosophy*) pour qui Socrate demeure l'intellectualiste pur. Contre cette opinion, cf. Wilamowitz, *Platon*, I, et mon article *Antisthenica*, dans *Rev. sc. phil. et théol.*, 1932, pp. 373-376.

(4) A 6, 987 b 1-4, cf. M 4, 1078 b 17, 28, 30; 9, 1086 b 3.

la doctrine des quatre causes, les « opinions » (*δόξαι*) qui ont précédé la sienne. Lors donc qu'il montre la genèse de la cause formelle, l'universel et la méthode d'induction lui reviennent en mémoire comme les deux résultats principaux de l'effort socratique. Son propre dessein l'empêche de regarder à rien d'autre. Il ne s'intéresse qu'à ce qui prépare l'édifice que lui-même veut construire. La nature de ses recherches historiques, l'esprit dans lequel il les mène, le condamnaient à ne voir, en Socrate, que ces traits. Au seuil d'une philosophie du *νοητόν*, les premiers linéaments de la notion d'intelligible ont seuls valeur à ses yeux. Le texte n'a, par suite, qu'une portée restreinte. Il ne représente pas tout Socrate, ni même l'essentiel de ce génie. Car la nécessité de définir, avec toutes ses conséquences, ne venait dans les méditations du sage qu'en second lieu, à titre de moyen en vue de la fin requise. La fin est de pratiquer la vertu (1), de se conduire en homme. Mais qu'est-ce qu'un homme (2), qu'est-ce que la vertu (3)? Et puisque la vertu se divise, comporte des parties qui font autant de vertus singulières, comment entendre chacune d'entre elles (4)? Où est le vrai courage, la vraie tempérance, la vraie justice? Que faut-il mettre sous le nom de sagesse? Par quel critère séparer, des faux maîtres, l'éducateur authentique?

Voilà les problèmes que se posait Socrate, qui, aussi bien, se posaient à Athènes dans le temps qu'il y vécut. Sa vie coïncide avec une crise de croissance pour la cité. L'antique morale des poètes, le catéchisme d'Aristophane ne suffisent plus. Les « discours doubles » des sophistes, leur habileté à plaider tour à tour le pour et le contre jettent le trouble dans les esprits. Ces étrangers critiquent les vieux usages sans rien offrir en échange qui nourisse l'âme. Parallèlement, depuis les guerres médiques, le régime politique évolue en faveur du peuple. Or le peuple est mené par des discours. L'art de persuader devient l'unique ambition des jouvenceaux. Les sophistes, qui l'ont compris, en vendent la recette. Après l'expédition de Sicile et les scandales de la fin du siècle, l'État se

(1) *Criton*, 51 a.

(2) *I Alcibiade*.

(3) *Ménon*.

(4) *Lachès* : *ἀνδρεία*, *Charmide* : *σωφροσύνη*, *Gorgias* et *Républ.* I : *δικαιοσύνη*. On notera qu'en ces dialogues (sauf *Rép.* I), Platon a soin de corroborer la doctrine par l'exemple de Socrate même, vrai courageux, vrai tempérant, vrai juste.

ressaisira. Pour l'heure, on ne se méfie pas encore. Fière de sa gloire, de sa puissance, Athènes entend soutenir le droit du fort.

Dès lors, la jeunesse se perd. Les parents se lamentent. Il n'est que d'écouter Aristophane. Dans les Dialogues mêmes, plus d'un s'adresse à Socrate pour le prier de former ses fils à la vertu. Il fallait d'abord réfuter les faux maîtres qui déguisaient du nom de sagesse l'appétit de réussir. Puis il fallait asseoir les trois vertus louées par les poètes : courage, tempérance, justice, sur des fondements stables qui n'eussent point valeur pour le seul citoyen, mais pour l'homme. C'est dire qu'on devait regarder la vertu (*ἀρετή*) à la lumière de la raison (*φρόνησις*). Mais la *φρόνησις* est faculté de l'âme (1). D'où le premier commandement : s'occuper de son âme.

« Athéniens, je vous salue et je vous aime, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous, et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, je ne cesserai d'aimer la sagesse et de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai : Cher ami, lui dirai-je, tu es Athénien, enfant de la cité la plus grande, la plus glorieuse pour la sagesse et pour la force, et tu ne rougis pas de donner tous tes soins à ta fortune pour l'accroître le plus possible ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs. Mais quoi, tu n'as point souci de ta raison (2), de la vérité, de ton âme qu'il faudrait rendre parfaite ! » (3). Ces déclarations de l'*Apologie* résument la mission de Socrate. Toute créature tend naturellement à prendre soin d'elle-même. Le désir de se conserver dans l'être est le premier désir. Mais qu'est-ce que « prendre soin de soi même » (4)? Comment distinguer ce *soi-même*? Est-ce quelque chose qui est à nous (5) ? Non. Quand Alcibiade soigne ses pieds, ses mains, son corps, il a souci de ce qui est à lui, non de lui (6). Comment donc se rendre meilleur si l'on ignore ce qu'on est (7)? Impossible de progresser sans recourir au précepte delphique. Or, ce discernement des *τὰ αὑτοῦ* et de l'*αὐτός* mènent à séparer le corps et l'âme. « Puisque l'homme

(1) *Phéd.*, 79 d.

(2) *φρονήσεως*.

(3) *Apol.*, 29 d-e.

(4) *Alcib.*, 127 e : *τί ἐστιν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι ;*

(5) *Ibid.*, 128 a : *ὅταν τῶν αὑτοῦ ἐπιμελῆται, τότε καὶ αὑτοῦ ;*

(6) *οὐκ ἄρα ὅταν τῶν σαυτοῦ ἐπιμελῇ, σαυτοῦ ἐπιμελῇ*, *Alcib.*, 128 d, cf. 131 a et *Apol.*, 36 c.

(7) 128 e.

n'est ni le corps, ni le composé (1), reste qu'il ne soit rien ou, s'il est quelque chose, qu'il ne soit rien d'autre que l'âme » (2). Soigner son corps, ou sa fortune, ou sa réputation ne suffit pas à contenter le profond désir de notre nature. On n'a rien fait tant qu'on ne s'intéresse pas à l'âme. Maintenant, qu'est-ce que l'âme, ou, du moins, l'essentiel de l'âme? C'est l'intelligence (3), partie la plus divine où résident la connaissance et la pensée (4).

Ces prémisses pouvaient conduire à une philosophie intellectualiste. La sagesse consisterait dans une juste proportion de l'intellect à son objet. Mais quel est l'objet authentique de l'intellect? Quel est l'intelligible? Ces questions mènent à l'universel, à l'Idée, à tout le système dialectique. On en pouvait tirer également une doctrine de la contemplation. Les intelligibles se composent suivant un ordre. Il y a un premier. Et ce premier sera l'Être le plus être, partant le plus divin. Il revendiquera ce privilège à un double titre. Intelligible, il sera l'être vrai. Premier des intelligibles, premier dès lors dans la hiérarchie de l'être, il sera aussi le plus beau, le meilleur, et méritera par excellence le nom de Dieu. Toutes ces déductions sont en germe dans le précepte delphique ainsi renouvelé : « Connais-toi ».

Mais elles n'y sont qu'en germe. Et il ne semble pas que l'effort socratique se soit porté surtout de ce côté. Si le maître tendait à une doctrine morale, c'est en vue de la pratique. C'est la vie de l'âme qui l'intéresse. Si l'on nous permettait ce mot, nous dirions qu'il eut, des vertus, cette connaissance jaillie de l'expérience que les théologiens nomment *connaturelle*.

De là vient, au vrai, son action. Un Socrate qui n'eût été qu'un dialecticien plus habile eût bien joui de quelque vogue. Il n'aurait pas retenu. Un Socrate uniquement théoricien, philosophe au sens

(1) Du corps et de l'âme.

(2) 130 c.

(3) 133 b. Le texte porte *σοφία*, mais l'on sait que *φρόνησις* et *σοφία*, *φρόνιμος* et *σοφός* désignent encore, dans les Dialogues, le même objet. Cf. la note de Burnet à *Phéd.*, 62 d 4. Aristote distingue davantage entre sagesse *théorétique*, *σοφία*, et sagesse *pratique* ou *prudence*, *φρόνησις* : « Anaxagore fut *σόφος*, non *φρόνιμος*. » Cette différence entre les deux philosophes tient à leur esprit même. Pour Socrate et Platon, toute morale tend à se résorber dans une sagesse de contemplation, cf. *Phéd.*, 68 c - 69 c où *ἀνδρεία* - *σωφροσύνη* - *δικαιοσύνη* sont subordonnées à la pensée en tant que, nous purifiant, elles en permettent l'exercice. La pensée elle-même est d'ailleurs une sorte de *καθαρμός*, 69 c.

(4) *τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν*, 133 c.

actuel du mot, eût pu fonder une école proprement dite, s'attacher un petit nombre d'élèves. Son influence ne se serait pas étendue à des esprits aussi divers que Platon, Antisthène, Aristippe. Il n'aurait pas eu de prise sur l'ensemble des jeunes gens qui, certes, n'avaient pas tous le goût des raisonnements. Socrate ne dut cet empire qu'à ce qu'il fut *ami de la sagesse*, *φιλόσοφος*. Il la pratiquait lui-même. Il avait le droit d'en parler. L'usage de la vertu conférait à ses propos l'accent qui force. Il savait toucher les âmes. Par sa seule présence, par l'exemple de sa vie, il inspirait le remords. « Bien des fois, j'éprouvai devant lui que je ne pouvais continuer à vivre comme je le fais... Car il me force d'avouer à moi-même que, misérable comme je suis, je persiste à ne prendre point souci de moi (1) pour me mêler des affaires d'Athènes... Il est le seul homme en face de qui je ressente — qui le croirait — de la honte. Oui, ce n'est qu'en face de lui que je rougis de moi. J'ai bien conscience en moi-même (2) que je n'ai rien à dire pour m'excuser de ne point faire ce qu'il m'ordonne, à peine l'ai-je quitté que je me laisse vaincre par la vanité des honneurs. Alors, je l'évite et le fuis, et, s'il m'arrive de le voir, j'ai honte de mes aveux passés. Souvent même, je me réjouirais qu'il fût mort. Et pourtant je suis sûr que j'en aurais un chagrin bien plus grand. Non, je ne sais pas comment en user avec cet homme » (3). Aveu unique dans toute l'antiquité ! Ce sentiment de sa propre misère devant un saint, nul autre d'entre les païens ne l'a produit.

Socrate priait. Socrate avait des extases. Socrate assurément a fait figure de contemplatif. Tout un jour et tout une nuit, insensible au froid, à la faim, on le vit concentré en lui-même, immobile, debout (4). Dans la rue, il s'arrêtait soudain, perdu en ses pensées : le parti le plus sage était alors de le laisser, car ces absences pouvaient durer longtemps (5). Peut-être même avait-il institué à son

(1) *ἐμαυτοῦ ἀμελῶ*, *Banq.*, 216 a.

(2) *ξύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ*, 216 b. Plus haut, 216 a, on n'a encore, comme ailleurs dans les Dialogues, que le sens de conscience *psychologique*. Notre passage vise, sans nul doute, la conscience *morale*. L'apparition d'un tel phénomène dans le *Banquet* est de grande importace. Le mot *συνείδησις*, fréquent dans le *N. Testament* au sens de « conscience morale », est rare et tardif chez les païens.

(3) *Banq.*, 216 a-c.

(4) *Banq.*, 220 c-d.

(5) *Ibid.*, 174 d : *ἔφη ... τὸν οὖν Σ., ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν*

usage une méthode pour bien méditer. On lit dans les *Nuées* une scène curieuse. Le vieux Strepsiade est allé dénicher Socrate en son phrontistère. Il veut se mettre à l'école. Le maître lui enjoint de se coucher (1), et de méditer (2). N'y a-t-il point là comme une parodie de l'incubation religieuse (3)? C'est dans les songes du

κατὰ τὴν ὁδὸν πορεύεσθαι ὑπολειπόμενον, καὶ περιμένοντος οὗ κελεύειν προϊέναι εἰς τὸ πρόσθεν. Un peu plus loin, on apprend que Socrate s'est retiré, *ἀναχωρήσας*, dans le vestibule de la maison voisine et qu'il y demeure tout droit planté, *ἕστηκεν*, 175 a, cf. 176 a *ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχῃ ἕστηκεν*, et 220 c, d : *εἱστήκει, ἕστηκεν, ἑστήξοι, εἱστήκει.* C'est comme un terme technique. Il n'est pas indifférent que tous ces témoignages sur le recueillement de Socrate se lisent précisément dans le *Banquet.* Ils désignent, en Socrate, le parfait *ἐρωτικός*, c'est à dire le parfait amant de la sagesse, de l'idéale Beauté. Car l'Amour lui-même, ce « démon » fils de Poros et de Pénie, n'est pas touché par les circonstances extérieures. Il va nu-pieds, sans gîte, couche à la belle étoile, 203 d. C'est qu'il est tout occupé de sa conquête, *θηρευτὴς δεινός, φρονήσεως ἐπιθυμητής, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου*, 203 d. Et ainsi apparaît-il à demi-mort bien qu'il frémisse, à l'intérieur, de la plus vive passion, 203 e. On comparera, dans le *Théétète*, le portrait du philosophe ignorant des affaires du monde, comme endormi : « son corps seul a, dans la ville, localisation et séjour..., mais sa pensée promène partout son vol... sans jamais redescendre à ce qui est immédiatement proche... Un tel être ne connaît ni proche ni voisin... ni même s'il est homme, mais qu'est-ce que l'homme, voilà quelle est sa recherche », 173 e - 174 b, trad. Diès.

(1) 694, *κατακλινεὶς δευρί.*

(2) 695, *ἐκφρόντισον.*

(3) *a*) *κατακλίνω*, plus communément *κατακλίνομαι*, est un terme technique, cf. *κατέκλινεν*, ARISTOPH., *Guêp.*, 124, *κατεκλίναμεν*, *Ploutos*, 662, *κατακλίνειν*, *ibid.*, 411. L'incubation se dit proprement *κατάκλισις*, cf. DEUBNER, *De incubatione*, pp. 7-8.

b) Strepsiade est invité à se coucher, non pas sur le sol même (*χαμαί*, 697), mais sur un *σκίμπους* (715), un lit de repos fait de peaux d'agneaux étendues à terre (729-730 *οἴμοι, τίς ἂν δῆτ' ἐπιβάλοι — ἐξ ἀρνακίδων γνώμην ἀποστερητρίδα* ; schol. *ἀρνακὶς λέγεται τὸ τοῦ ἀρνοῦ κώδιον*). C'est là un rite propre à l'incubation, comme dans les sanctuaires d'Amphiaraos, de Podalirios, de Calchas, de Faunus, cf. DEUBNER, *op. cit.*, p. 27, et les papyrus magiques (la peau de bélier ou de brebis avait valeur lustrale de purification, cf. le *Διὸς κώδιον*, J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion*[3], 1922, pp. 23-28). Qu'il suffise de citer, pour Amphiaraos, PAUSAN., I, 34, 5 : *κριὸν θύσαντες καὶ τὸ δέρμα ὑποστρωσάμενοι καθεύδουσιν ἀναμένοντες δήλωσιν ὀνείρατος*, pour Faunus, VIRG., *Aen.*, VII, 88 ss. (*Sacerdos*) *pellibus incubuit stratis somnosque petivit, — multa modis simulacra videt volitantia miris — et varias audit voces fruiturque deorum conloquio.*

La différence entre l'incubation rituelle et cette parodie est qu'il ne s'agit

sommeil que les dieux communiquaient avec les hommes, leur révélaient les remèdes destinés à guérir telle misère physique ou matérielle. C'est dans les songes qu'ils manifestaient leur *épiphanie.* Tout de même, n'est-ce pas dans le « sommeil des puissances », dans cette demi-mort apparente de notre corps (1) que la vérité se montre à l'âme qui se recueille (2)? Le chœur des Nuées donne à Strepsiade une série de conseils sur la méditation (3) : « Applique ta pensée, considère, tourne-toi de tout côté en te contractant sur toi-même. Si tu tombes sur une difficulté, cours vite à un autre « point ». Ainsi pourras-tu éviter le doux sommeil ». Socrate reprend à son compte ces instructions (4) : « Courage donc, couvre-toi la tête, et, pratiquant une incision dans une cogitation subtile, considère l'affaire pièce à pièce, par une division correcte, examinant tout en détail. — Pauvre de moi ! — Sois en paix ! Si quelque difficulté t'arrête, quitte-la, passe à un autre « point » ; puis remets-toi en marche, et reviens au premier objet ». Et encore(5) : « Pas trop de concentration. Ne ramène pas toujours ta pensée sur elle-même. Lâche-la un peu en l'air comme un hanneton qu'un fil tient à la patte ». On l'a noté justement, « ces conseils sont trop précis, trop concrets, trop cohérents pour que l'on ne soit pas tenté d'y voir le reflet de certaines théories en cours au moment où écrivait Aristophane » (6). Allons plus loin. N'est-il pas permis d'y

pas ici d'un vrai sommeil (Strepsiade doit au contraire veiller avec soin, *ὕπνος δ' ἀπέστω* 705, *φρουρᾶς ᾄδων* 721), mais d'un sommeil apparent (Strepsiade doit se couvrir la tête, 727, 735) où l'âme vigilante finira par capter sa proie, 733.

(1) Cf. n. 2.

(2) *Phéd.* 67 c-d : *κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα οὐ τοῦτο ξυμβαίνει... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν, καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα, μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος* ; Or ce détachement est tout juste la mort, cf. *Banq.*, 203 e (l'Amour, tantôt paraît bien vivant, tantôt *ἀποθνῄσκει*) et *Phéd.*, 70 a *ἐπεί, εἴπερ εἴη που (ἡ ψυχὴ) αὐτὴ καθ' αὑτὴν συνηθροισμένη καὶ ἀπηλλαγμένη τούτων τῶν κακῶν*, quelle espérance ! Ainsi la philosophie, grâce à laquelle l'âme a fui le corps et s'est tenue *συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν*, est-elle dite à bon droit une *μελέτη θανάτου*, *Phéd.*, 80 e.

(3) 700-705.

(4) 740-745.

(5) 761-763.

(6) G. MÉAUTIS, *L'âme hellénique d'après les vases grecs*, 1932, p. 183. L'auteur

reconnaître un exercice proprement socratique? Sans doute le poète, pour s'en moquer, fait-il méditer ici sur un objet ridicule. Strepsiade voudrait bien ne pas payer sa dette. Il s'agit de trouver un remède. Tel est le but de cette incubation d'un nouveau genre.

Mais lisons le *Phédon*. La même méthode de recueillement y est recommandée au philosophe qui veut atteindre l'Idée. C'est dans la mesure où l'âme se rassemble qu'elle rencontre l'*εἶδος*. Rentrant ainsi en elle-même, elle se libère du corps, des sens extérieurs, de la matière. Pure alors, son œil s'ouvre à la vue des Formes pures (1). Dira-t-on que Socrate n'est ici qu'un porte-parole, que, sous le couvert du maître, Platon indique une méthode dont il est bien l'auteur? Il resterait à expliquer les extases, et l'allusion si nette d'Aristophane. On ne peut s'empêcher de mettre en rapport les témoignages du *Banquet*, la parodie des *Nuées*, les exhortations du *Phédon*. Voici le sage sujet à des absences. Le même Socrate enseigne une pratique de vie intérieure qui consiste à se détacher du monde sensible pour s'absorber en soi-même. Cette pratique se subordonne, dans le *Phédon*, à la saisie de l'Être. Rien n'est mieux prouvé enfin que l'action morale de notre héros. Est-il absurde de relier les quatre faits? Nulle démonstration mathématique n'est ici possible. Les choses de l'âme n'en souffrent point. Mais l'expérience vécue a un caractère de réalité bien fort aussi pour convaincre. Les familiers de Socrate n'admiraient pas tant sa science qu'ils ne le vénéraient comme un saint. C'était là sa marque. « Telle fut, Échécrate, la fin de notre ami dont nous pouvons bien dire qu'entre tous ceux de son temps qu'il nous fut donné de connaître, il fut à la fois le

compare avec les méthodes de S. Ignace, p. 182, n. 1 et 2, de la théosophie, *ibid.*, n. 3, des mystiques du Thibet, p. 183, n. 1.

(1) Outre les textes cités *supra*, p. 71, n. 2, cf. *Phéd.*, 65 b-d, 65 e- 66 a *ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειε καθαρώτατα, ὅστις... αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν* (cf. l'Amour *θηρευτής*) *τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα... ξύμπαντος τοῦ σώματος ὡς ταράττοντος*, 66 d - 67 b *μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ*, et la conclusion du second discours sur le rôle de la philosophie, 82 c - 84 b fin. C'est en tant que l'âme se ramasse sur elle-même et que la philosophie l'engage à *αὐτὴν εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἁθροίζεσθαι*, qu'elle rencontre les êtres par soi, *πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴ αὑτῇ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων*, 83 a-b.

meilleur, le plus sage et le plus juste » (1). La vie et la mort du maître, son action posthume, ont décidé la vocation contemplative de Platon. Sans cet exemple, aurions-nous le *Phédon* (2)? Or, les saints n'exercent d'influence que par le rayonnement de leur vie intérieure. Ils ne tendent qu'à la vérité. Ils l'ont vue. Leur discours s'en ressent. Ils parlent comme gens qui *savent*. Alcibiade rougit de sa conduite. Et les jeunes amis de Catherine de Sienne ne peuvent, en sa présence, que pleurer. Doutera-t-on que la méditation de Socrate ne fût pas une simple démarche de l'intelligence sur la notion d'universel, mais une rencontre merveilleuse avec la Beauté morale? Ces extases nourrissaient cet apostolat. Ce qui allait réveiller d'autres âmes jaillissait d'une âme enivrée. Possédée par le dieu, elle suscitait l'enthousiasme. C'est parce qu'il la contemplait et la pratiquait lui-même que Socrate put gagner ses disciples à la vertu.

Aux origines de la *θεωρία* platonicienne, nous avons cru discerner une double transposition. Le philosophe transpose la contemplation du savant en assignant à la science un objet intelligible, un *νοητόν*. Il transpose la contemplation religieuse en invitant à regarder une beauté divine qui ne se montre qu'à l'âme. C'est, de part et d'autre, le même effort pour amener à une vue plus intérieure et plus pure. Cette exhortation à la vie spirituelle nous a paru l'écho de la voix de Socrate. Quand on lit les Dialogues sans souci de critique, la voix se perçoit encore. Un héros fidèle à lui-même ne meurt jamais tout entier.

(1) *Phéd.*, 118 a (fin du dialogue).

(2) Par où je ne veux point dire assurément, selon la thèse de Burnet, que la doctrine métaphysique du *Phédon* remonte à Socrate même. Encore une fois, il ne me semble pas que Socrate ait été, d'abord, un doctrinaire. C'est un maître de vie intérieure et de réforme morale. Les quelques points de doctrine qu'il a pu définir n'ont eu valeur, à ses yeux, que de moyens. Mais aussi bien, dans le *Phédon* comme dans le *Banquet* qui en est inséparable, ne doit-on pas distinguer le *discours* et *l'esprit*? Le *Phédon* expose une théorie des Formes très achevée, un *système* au sens technique de ce mot : que Socrate soit l'auteur de ce système, rien ne paraît moins certain. Mais l'accent religieux, l'élan de l'âme, l'ardeur à s'unir au Divin, tous ces traits qui font du *Phédon* l'un des livres de dévotion du paganisme ne témoignent-ils pas d'une conversion? Et n'est-il pas légitime d'affirmer qu'au principe de cette conversion, il y a Socrate?

PREMIÈRE PARTIE

TRANSPOSITION DE LA CONNAISSANCE

PREMIÈRE PARTIE

TRANSPOSITION DE LA CONNAISSANCE

Si les recherches socratiques ont dû aider sans doute à préparer l'idée d'Intelligible, Platon y eût abouti de lui-même par les seules exigences de sa pensée. Car, et ceci l'apparente aux plus grands, son principal souci de philosophe a été de constituer une science. Qui dit science dit certitude. Or la certitude veut qu'on adhère à l'être vrai ou, plus simplement, à l'être. Trouver une notion de l'être qui servît de fondement à un savoir certain, voilà donc la tâche de Platon, c'est là ce qui le conduisit du visible à l'invisible.

D'une manière générale, les *φυσικοί* présocratiques s'arrêtaient au visible. Avant de réfléchir sur ses propres démarches, l'intelligence se porte au spectacle des apparences pour les ordonner et les comprendre : *σῴζειν τὰ φαινόμενα*. Or les apparences sont dans un flux perpétuel. Nous mêmes, qui les percevons, ne cessons pas de changer. Si toute science suppose la saisie d'un être stable, comment s'en tenir au phénomène ? Tel semble bien avoir été le mouvement de la pensée platonicienne. L'Idée, dans sa genèse, est immédiatement liée à la considération du changement. Elle en est comme la contrepartie. Elle naît d'une déficience, et du besoin d'y suppléer. Absolue, indémontrable et non démontrée, elle a, dès les origines, tous les caractères d'un objet de foi.

L'Idée apparaît d'abord à la fin du *Cratyle* (1). Ce dialogue, qui suit de peu la fondation de l'Académie (388-387), précède le *Phédon* d'une année (2). Contemporain du *Ménon* et de l'*Euthydème*, il fait partie d'une première série où, avant d'exposer en détail la théorie des Idées (3), l'auteur déblaie le terrain. Or le personnage

(1) 439 c - 440 d.

(2) *Cratyle* : 386, cf. édit. Méridier, pp. 46-47 ; *Phédon* : 385.

(3) Dans la série *Phédon-Phèdre*, 385 à 375 environ.

principal de ce petit drame, Cratyle, est un partisan de l'écoulement universel (1). Platon connaissait bien cette doctrine (2). Et précisément, quand il va faire allusion dans ce dialogue à la théorie des

(1) Je rappelle qu'on n'a ici qu'un aspect du système d'Héraclite. Cratyle et Platon l'ont seul retenu. Pourquoi ont-ils négligé l'idée complémentaire d'harmonie, comment n'ont-ils pas vu, ou peut-être volontairement méconnu, que l'échange des contraires finit par composer un ordre régi par le *Λόγος*, perçu par le sage qui participe à ce *Λόγος*, c'est une des nombreuses apories de l'histoire de la pensée grecque qu'il est impossible de résoudre. — Sur l'héraclitéisme de Cratyle, cf. *Crat.*, 440 a, ARIST., *Méta.*, Γ 5, 1010 a 7-15 *ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.*

(2) Cf. par exemple *Crat.*, 401 b - 402 d et le long exposé du *Théétète*, non pas seulement 152 d - 155 c, mais aussi, à mon sens, le développement plus raffiné qui suit, 155 e - 160 e. Ce morceau débute par une allusion aux *ἀμύητοι*, 155 e. Seuls, les initiés peuvent entendre ces mystères, *τὰ μυστήρια* 156 a, cf. *ἐπᾴδω*, 157 c. Or il était traditionnel de regarder la philosophie d'Héraclite comme l'objet d'une initiation, cf. *Anthol. Palat.*, IX, 540, où l'exégèse *μύστης* = initié « aux mystères proprement dits, orphiques ou éleusiniens » (ainsi MÉAUTIS, *op. cit.*, p. 187) me paraît bien fantaisiste. — Sur l'héraclitéisme de Platon, cf. aussi ARIST., *Méta.*, A 6, 987 a 32 - b 1 *ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.* Dans la suite de ce fameux passage, Aristote montre comment, en visant à l'*universel* et à la *définition* dans ses études *morales* — car il se désintéressait entièrement de l'ensemble de la nature —, Socrate induisit Platon à se tourner vers un être autre que l'*αἰσθητόν* : « en effet il n'est pas possible de donner, des sensibles, une définition générale vu qu'ils changent sans cesse. Aussi Platon imposa-t-il à cette espèce d'êtres (autres que les *αἰσθητά*) le nom de Formes (*ἰδέας*), et il fit des sensibles des êtres subsidiaires, dépendants de ces premiers, *τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα* », 987 b 8-9. Le schème logique paraît sûr, mais il m'est difficile de croire que le jeune Platon qui, comme les garçons de son temps et pour les mêmes raisons, a dû fréquenter Socrate au sortir de l'école, ait été auparavant le disciple de Cratyle. Il y a toute probabilité pour qu'il ait approché ce philosophe durant la même période de sa vie où il écoutait Socrate (dans le *Cratyle*, 429 d, l'héraclitéen est dit beaucoup plus jeune que Socrate), et plutôt vers les dernières années du ve siècle. L'ambition de Platon n'a pas été, *d'abord*, de se consacrer à la philosophie, mais, avec tous les *ἄριστοι*, de prendre part aux affaires de la cité.

Formes, c'est le flux indéfini des sensibles (*αἰσθητά*) qui lui sert de point de départ. Pour imposer correctement les noms, lesquels sont en lutte constante, pour décider de savoir quels sont ceux qui répondent à la vérité, on ne peut recourir à d'autres noms car il n'en est point d'autres. Il faut remonter, au delà des noms, à des principes sans nom. Ces principes sont les seuls garants de la vérité des noms parce qu'ils expriment seuls la vérité des êtres. Or nous les connaissons indépendamment des noms. Ils se laissent découvrir par eux-mêmes ou, quand ils sont apparentés, l'un par l'autre (1). « Quant à savoir quelle science ou quelle sorte de découverte (2) conduit à ces *ὄντα*, c'est chose qui peut-être nous dépasse, toi et moi (3). Qu'il nous suffise de nous mettre d'accord sur ce point : c'est en considérant non pas les noms, mais ces réalités elles-mêmes que nous pourrons apprendre à les connaître » (4). « Par ailleurs, d'où vient que plusieurs dénominations puissent concourir entre elles pour signifier un même objet, cause importante d'erreur ? C'est que ceux qui ont forgé ces noms croyaient à l'écoulement perpétuel de toutes choses (5). Or il n'en est pas ainsi, mais les gens qui pensent de la sorte se sont laissés tomber, par vertige, dans une sorte de tourbillon (6) où ils nous entraînent avec eux. Considère en effet, Cratyle, ce que souvent je me dis par manière de songe (7).

(1) *Crat.*, 438 d-e.

(2) *μανθάνειν ἢ εὑρίσκειν*, cf. 436 a, *Phéd.*, 85 c.

(3) Cratyle et Socrate. Il s'agit de la dialectique qui fera l'objet d'études ultérieures.

(4) 439 b.

(5) *ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων*, 439 c, cf. la formule d'Héraclite : *ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην*, 55, 19 Diels², reproduite presque littéralement *Crat.*, 402 a.

(6) Cf. 411 b.

(7) *ὀνειρώττω*, 439 c : c'est une des litotes chères à Platon quand il présente une conclusion nette ou un axiome pour lui certain (Méridier renvoie à *Charm.*, 173 a, *ληρεῖν, ὄναρ*). Par contre, *ὀνειρώττειν*, comme *ὄναρ*, a un sens restrictif quand il s'oppose à *ὕπαρ*, cf. *Rép.*, VII, 533 c : toutes les sciences autres que la géométrie et ses compagnes ne s'occupent que d'objets soumis à la *γένεσις* et ne dépassent donc pas la *δόξα* ; seule la géométrie vise à l'être même ; cependant elle ne peut le concevoir qu'en une sorte de rêve, elle ne le voit pas, impuissante qu'elle est à rendre raison, *λόγον διδόναι* (ce qui est au contraire la marque du *διαλεκτικός*, *Phéd.*, 78 d, *Rép.*, VII, 534 b), des hypothèses qu'elle utilise, *ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς* (les sciences mathématiques) *ἰδεῖν, ἕως ἂν κτλ.* Il n'y a que la dialectique pour conduire à une hypothèse (l'existence des Formes)

Dirons-nous qu'il existe un bon et un beau en soi (1), et tout de même pour chacun des êtres en particulier ou non (2) ? C'est cet être-là en lui-même que nous considérons, et non pas tout visage ou quoi que ce soit d'autre qui peut être beau, car les choses sont dans un flux perpétuel : mais lui, ce beau en soi, ne demeure-t-il pas toujours tel qu'il est ? — Nécessairement. — Pourrait-on lui donner quelque dénomination que ce soit s'il s'évanouissait sans cesse, dire qu'il est d'abord ceci, puis cela ? N'arriverait-il pas nécessairement que, tandis que nous parlons, il est déjà devenu autre, s'est évanoui et n'est plus ce qu'il était (3) ? — Si fait. — Comment donc pourrait exister cet être-là, s'il n'est jamais de la même manière ? Est-il quelque temps de la même manière, manifestement durant ce temps il n'a en rien changé. Que s'il est toujours de la même manière et identique à soi, comment pourrait-il changer ou se mouvoir puisqu'il ne s'écarte en rien de sa propre *forme* ? » (4). L'être en soi est donc *immuable*, ou bien il exclut toute dénomination (1). Il est immuable ou il n'est pas (2). On démontre pareillement que l'identité de l'*εἶδος* fonde la connaissance. Elle la fonde de deux manières. Car la connaissance requiert une double fixité et dans l'*εἶδος* de l'objet connu (3) et dans l'*εἶδος* de la connaissance elle-même (4). Comment saisir en effet un objet changeant ? Dans le moment même qu'on irait à lui, il deviendrait autre et d'autre sorte, si bien qu'on ne pourrait plus savoir quel il est et comment il est. Nul moyen d'appréhender ce qui n'a pas de consistance. On rencontre les mêmes obstacles du côté de la connaissance. Si en effet cela même qu'est la connaissance ne quitte point son être de connaissance, celle-ci demeure toujours, on ne cesse pas de connaître. Mais si la *forme* même de la connaissance vient à changer, elle se changera en une forme autre que celle de la connaissance, il n'y a plus connaissance (5). Si cette forme change toujours, jamais il n'y aura de connaissance et, d'après ce raisonnement, ni

qui soit vraiment principe, cf. *Phéd.*, 100 b *εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα.*

(1) *αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν*, 439 c. On pourrait aussi bien séparer les deux termes, cf. *Phéd.*, 100 b.

(2) C'est également sous forme interrogative, par litote, que la notion d'*être en soi* est introduite dans le *Phédon*, 65 d *τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία ; φαμέν* (et non plus *φῶμεν* comme dans *Crat.* 439 c : la doctrine des Formes est maintenant quelque chose d'archiconnu, *ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα*, 100 b ; *ἃ θρυλοῦμεν ἀεί*, 76 d) *τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν ; ... καὶ αὖ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν* ; On notera que, dans le *Phédon* comme dans le *Cratyle*, c'est par des notions morales que débute la série des *choses en soi* : beau, bon et le reste, *Cratyle*, 439 c ; juste, beau, bon, puis grandeur, santé, force, *Phédon*, 65 d ; beau et bon et toute réalité de cette sorte, 76 d, 77 a ; beau, bon, grand, 100 b ; l'égal précède le beau, 78 d. *Rép.*, VI, 507 a-b se borne à citer parmi les Idées, « dont on a déjà parlé bien des fois », l'*αὐτὸ τὸ καλόν* et l'*αὐτὸ ἀγαθόν*. *Phèdre*, 248 d, 250 b indique l'*αὐτὴ δικαιοσύνη - σωφροσύνη - ἐπιστήμη - κάλλος*, ce dernier seul ayant son reflet ici-bas. Dans toute cette suite de dialogues, les *Idées* morales dominent.

(3) Cf. *Théét.*, 152 d-e, et surtout 157 a-b.

(4) *ἰδέα*. On voit ici comment *ἰδέα, εἶδος* = « forme extérieure, figure » a pu devenir terme technique pour désigner l'*αὐτὸ καθ' αὑτό*. L'*εἶδος - ἰδέα* est proprement la forme *immuable*, toujours identique, de l'*être en soi* ; c'est par suite la forme *invisible*, en opposition à la forme visible de l'*αἰσθητόν* Dès lors, c'est une forme perçue par une autre faculté que l'*αἴσθησις*, une forme *intelligible*, *νοητόν*, vue par le *νοῦς*. Dans ce progrès, selon la remarque de Burnet (*Phéd.*, 100 b 3, *τῆς αἰτίας τὸ εἶδος*), c'est la notion d'*être en soi*, *τὸ αὐτὸ ὃ ἔστιν*, « just what it is », qui est première. La notion d'*εἶδος* est secondaire et n'est pas forcément technique (cf. ici-même, *Phéd.* 100 b, et *εἶδος* = « forme du corps » : *Phéd.*, 73 a, d, 76 c, 87 a, 92 b *εἶδός τε καὶ σῶμα*, *Banq.*, 189 e, 196 a, 210 b *τὸ ἐπ' εἴδει καλόν* — voy. Robin, *Théorie plat. de l'amour*, p. 20, n. 20 —, 215 b, *Rép.*, III, 402 d *ἔν τε τῇ ψυχῇ... καὶ ἐν τῷ εἴδει*, *Phèdre*, 229 d, 249 b, 251 a), mais on ne peut nier, comme le fait Burnet, qu'elle le devienne chez Platon.

(1) *Crat.*, 439 d.

(2) 439 e.

(3) 440 a 1-4.

(4) 440 a 5 - b 5.

(5) *εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτοι εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις*, 440 a-b. Je crois qu'il faut donner ici à *εἶδος* le sens technique, comme, plus haut, 439 a, à l'*ἰδέα* du *beau en soi*. Ce qui est en question dans ce passage, c'est l'immutabilité de l'*εἶδος*, de la *forme* de l'être en soi, *αὐτό*. Cette immutabilité est exigée et du point de vue de l'existence, 439 e, et du point de vue de la connaissance, 440 a-b. Mais le *connaître* ne suppose pas seulement l'identité de l'*εἶδος* de l'objet. Il veut encore l'identité de la connaissance elle-même. Car on ne connaît que par participation à la *forme* du connaître. Si donc cette forme vient à changer, c'est une autre forme qui lui succède, une forme qui n'est plus celle de la connaissance, et il n'y a donc plus connaissance. Tout ce langage paraît extrêmement précis. Cette précision même, dans un exposé de si peu antérieur aux grands dialogues métaphysiques (*Cratyle* 386, *Phédon* 385, *Banquet* 385, *République* 385-375 environ), conduirait à faire entendre la *navette en soi*, *Crat.*, 389 b *αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς*, le *nom en soi*, 389 d *αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα*, dans le sens technique qu'a le *lit en soi* de la *République*, X 597 c, *ὃ ἔστι κλίνη*, cf. Méridier, *ed. cit.*, p. 31, n. 1.

ce qui doit connaître (1), ni ce qui est à connaître n'existeront plus. Si au contraire ce qui doit connaître existe toujours, et de même ce qui est à connaître, le beau, le bien, chaque être en particulier, « il ne me semble pas que toutes ces réalités dont nous parlons maintenant aient quoi que ce soit de semblable à de l'écoulement et à de la mobilité » (2). Socrate conclut en invitant Cratyle à un examen attentif de ce gros problème. On ne peut s'empêcher de voir en cette conclusion une annonce des travaux que préparait, à l'heure même, le philosophe.

Nulle connaissance n'est donc possible sans l'immutabilité des Formes. Ce point est désormais acquis. Le *Phédon* partout le suppose. Ainsi le *Cratyle* sert-il d'introduction au dialogue qui le suit immédiatement et dont l'analyse doit fournir la base de ce travail sur la connaissance théorétique chez Platon (3).

Notre étude comprendra quatre chapitres: Étant admis que la vie contemplative est une vie de connaissance, on se demande :

1) Comment l'Idée est, de droit, objet premier du connaître et comment l'âme, par essence, s'ordonne à la vue de l'Idée : c'est le problème du *νοητόν* et du *νοῦς*.

2) Comment l'ascension vers l'Idée exige une purification morale du sujet : c'est le problème de la *κάθαρσις*.

3) Comment elle exige parallèlement une purification intellectuelle du *νοῦς* et de son objet : c'est le problème de la dialectique.

4) Comment enfin, au terme de la dialectique, s'achève l'union du *νοῦς* au *νοητόν*, quel est le mode propre du *θεωρεῖν*, en quoi cette vue diffère-t-elle du *διανοεῖσθαι*, du *discours*, en quoi même peut elle encore être dite une vue : c'est, au juste, le problème de la connaissance de contemplation.

Il importe de remarquer la méthode de cette analyse. Elle procède par degrés, selon une suite d'approximations où l'on tâche à serrer de plus en plus près la nature propre du *θεωρεῖν*. On considère d'abord les éléments à l'état brut. Tel est le sujet du premier

(1) *τὸ γνωσόμενον*, 440 b. « Le sujet » (Méridier) fait équivoque ; ce n'est pas de l'identité du sujet concret, mais de l'identité de l'*εἶδος* de la connaissance qu'il s'agit en ce lieu.

(2) 440 b.

(3) Il n'a point paru possible d'éviter ce préambule aride. C'est le seul moyen de donner par la suite à chacune de nos démarches un appui tout à fait certain.

chapitre. Il ne donne pas toute la réponse. De l'intelligible, et de l'intellect qui le saisit, il n'envisage que les conditions sans lesquelles il n'y a pas contemplation. Ces conditions sont deux. Il faut que l'intelligible, séparé du sensible, *existe* avec le même caractère de réalité que le sensible. Il faut que l'intellect, pour saisir l'intelligible, soit de même nature que son objet. Maintenant, l'Idée est-elle le terme même du « contempler » ? Dans ce cas, quel est le mode de cette opération ? Pour contempler au sens précis du mot, pour éprouver le sentiment de la *présence* de l'Être, ne faut-il pas dépasser l'intellection toute pure, s'élever à un mode de connaissance qui ne soit pas simplement perception d'une idée, mais union à un Être ? C'est la difficulté qu'on examine dans les deux derniers chapitres qui sont, si je puis dire, la moelle de cet ouvrage. Encore est-il que la question serait vaine si l'on n'avait montré d'abord que l'intelligible, sans être du sensible, est bien de l'*être*, et que cette réalité est susceptible d'être *vue* par la pensée.

CHAPITRE I

Le *NOHTON* et le *NOΥΣ*

Ce « discours de consolation » (*λόγος παραμυθητικός*) (1) qu'est le *Phédon* n'a pas pour premier dessein de nous renseigner sur la contemplation. Nul n'en ignore le thème. Socrate va mourir. Il garde tout son calme. D'où vient tant de sécurité ? Montrer que la mort est une délivrance, qu'ainsi, loin de la craindre, il la faut souhaiter ou tout au moins l'attendre en souriant, tel est le but de l'ouvrage. Il vise à prouver avant tout que l'âme ne meurt pas : *περὶ ψυχῆς*, dit le sous-titre. Et l'attitude de Socrate apporte aux preuves dialectiques ce surcroît de preuve qu'est l'exemple. Mourant, le sage démontre, par le fait, qu'il dit vrai. Il est lui-même le témoin de sa foi. Ainsi, comme en d'autres dialogues, théorie et pratique, *λόγος* et *βίος*, s'unissent harmonieusement.

Ce souci d'harmonie règle la composition du *Phédon*. Encadrés par un prologue et un épilogue qui dépeignent Socrate au matin de sa mort, puis la mort même du sage, trois discours en forment la trame (2). Entre ces discours vient un temps de repos. Le premier très bref, ne sert qu'à introduire le second *λόγος* (3). La deuxième pause, beaucoup plus longue, et comprenant elle-même plusieurs moments (4), fait un véritable entr'acte qui tient lieu comme de

(1) Dans les deux sens de la *παραμυθία* : 1) « justification de la croyance en l'immortalité », 70 b 2, et, par suite, 2) « encouragement à l'admettre et à y puiser consolation », 115 d.

(2) Prologue : 58 e - 61 c, 1er discours : 61 c - 69 e, 2e discours : 70 c - 84 c, 3e discours : 91 c - 115 a.

(3) 69 e - 70 c.

(4) 84 c - 91 c qui se subdivise ainsi : 84 c - 85 b fin, silence, puis allégorie du cygne ; 85 b - 86 e, objection de Simmias ; 86 e - 88 b fin, objection de Cébès ; 88 c - 89 a, intervention d'Échécrate ; 89 b-c, chevelure de Phédon ; 89 d - 91 c, misologie.

charnière à tout l'ouvrage. De part et d'autre de cette suite d'intermèdes, le groupe des deux premiers discours (1) et le troisième (2) s'équilibrent exactement (3). Enfin, chacun des discours se termine par une manière d'exhortation morale et religieuse (4) où l'on insiste sur le besoin de se purifier avant la mort, et cette triple conclusion renforce le caractère *éthique* (5) de tout l'ouvrage.

Par ailleurs, la valeur logique des trois discours suit un ordre de progression croissante. Le premier s'achève sur un vœu (6). Socrate jusqu'ici ne s'appuie que sur une croyance (7). Il n'a pas dépassé le domaine de l'opinion (*δόξα*) (8). Ce n'est qu'après la mort qu'il verra clairement s'il a eu raison de philosopher (9). Grande et belle espérance, assurément ! (10). Qui ne voudrait se persuader que, l'homme mort, l'âme subsiste « avec une activité réelle et une pensée » ? (11). Encore faut-il qu'on nous le justifie (12) pour que nous y accordions notre confiance (13). C'est plus que du vraisemblable, c'est du certain qu'apporte le 2d discours. Les trois argu-

(1) 61 c - 84 c.

(2) 91 c - 115 a.

(3) 23 pages et 23 pages 1/2 de l'édition H. Estienne.

(4) 67 b - 69 e, 82 c - 84 c, 114 c - 115 a fin, les deux dernières tirant la conséquence d'un mythe eschatologique, 80 e - 82 b fin, 107 d - 108 c et 113 d - 114 c (toute la partie intermédiaire, 108 c - 113 c fin, décrit le monde, le mythe est ici plus géographique que proprement eschatologique).

(5) *ἠθικός*, dit le sous-titre (s. ent. *λόγος*).

(6) 69 d.

(7) Comme dans l'*Apologie*, *κατὰ τὰ λεγόμενα*, 40 c, *εἰ δ'... ἀληθῆ ἐστιν τὰ λεγόμενα*, 40 e. Cette croyance au surplus n'est pas répandue, *τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει*, *Phéd.*, 69 e, cf. 70 a où cette réserve de Socrate est reprise par Cébès, *πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις*.

(8) *ὥς ἐμοὶ δοκεῖ*, 69 d.

(9) *ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς εἰσόμεθα, ἂν θεὸς ἐθέλῃ*, cf. *Apol.*, 42 a *ἄδηλον παντὶ πλὴν εἰ τῷ θεῷ*.

(10) 70 a.

(11) Trad. Robin, *τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν*, 70 b. C'est donc de l'immortalité *personnelle* qu'il s'agit.

(12) *παραμυθία*.

(13) *πίστις*, 70 b. On ne devrait donc pas s'élever davantage, dans le 2d discours, au dessus du vraisemblable, *βούλει διαμυθολογῶμεν εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή* ; Ces *vraisemblances* « s'épanouiront en mythes », cf. 81 d et Robin, *ed. cit.*, p. 22, n. 2, p. 12, n. 2, p. XXVII. En fait, les trois preuves de ce discours, les deux dernières surtout, qui se réfèrent aux Idées, ont un caractère dialectique et me semblent participer de la vérité des Idées elles-mêmes, cf. Rodier, *Les preuves de l'immortalité d'après le « Phédon »*, *Etudes de philosophie grecque*, 1926, pp. 136 ss.

ments qu'il développe (1) tendent à fortifier solidement l'espérance de Cébès en montrant que l'âme est mieux qu'un souffle (2).

Le 1er discours rattachait l'immortalité de l'âme à la notion de vie philosophique, laquelle est une vie de connaissance. Le 2e prouvait que l'âme est principe de la vie (3) et de la pensée (4). Le 3e discours, après avoir réfuté l'objection de Simmias (5), et longuement exposé la formation de Socrate dans sa recherche d'une cause qui fût vraiment telle (6), étant admis que les causes vraies sont les Formes immuables (7), applique ces conclusions au problème de la survivance des âmes et prouve que l'âme, étant principe de vie, exclut la mort, contraire de la vie (8), qu'ainsi l'âme est *non-mortelle* (9), que d'autre part l'immortel est, de soi, indestructible (10), d'où il résulte que l'âme non-mortelle est, du même coup, indestructible (11), ce qui répond à l'objection de Cébès (12). Ce 3e discours vise donc à étendre la doctrine des Formes du point de vue de la *connaissance* (13) au point de vue de l'*être*. C'est en tant qu'être non-mortel (14) que l'âme, participant à l'Immortel (15), participe dès lors à l'Indestructible. Ainsi se clôt la démonstration. Il ne reste, comme à la fin des deux premiers discours, qu'à tirer de ces prémisses dialectiques les conséquences morales. Puisque l'âme survit, elle subira sans aucun doute le châtiment ou bien elle jouira de la récompense qui lui est due (16). D'où la nécessité de se purifier, de pratiquer la vertu (17).

(1) Contraires : 70 c - 72 e, réminiscence : 72 e - 77 a, solidarité entre l'âme et les Idées : 78 b - 80 d.
(2) Allusion à la croyance populaire, 69 e - 70 a. Socrate y répond à la fin du 2d discours, 84 b, cf. aussi *Rép.*, III, 386 d ss.
(3) Contraires.
(4) Réminiscence, solidarité entre l'âme et l'Idée.
(5) Ame - harmonie, 92 a - 94 e, réponse à 85 c - 86 e.
(6) 95 e - 99 d.
(7) 99 d - 105 b.
(8) 105 c-d.
(9) 105 e.
(10) 106 a.
(11) 106 b-e.
(12) L'âme dure plus longtemps que le corps, mais finit par être détruite, 86 e - 88 b.
(13) Deuxième discours.
(14) Ce qu'elle est comme principe de vie.
(15) Sur le mode de cette participation, cf. 100 c - 101 c.
(16) 107 a - 114 c.
(17) 114 c - 115 a.

Tel est le cadre, telles les données générales du dialogue. Venons-en aux enseignements plus spéciaux qui touchent à la contemplation elle-même.

A. *La θεωρία, dans le* Phédon, *se présente en premier lieu comme une détermination de la vie philosophique, qui est une vie de connaissance* (1).

Socrate, sur le point de mourir, fait dire à Evénos qu'il agirait sagement en le suivant, sans tarder, dans la mort (2). Simmias proteste : Evénos ne voudra pas de ce conseil (3). Alors Socrate : « Eh quoi ! Evénos n'est-il pas *philosophe* ? ». Ainsi la vie philosophique va-t-elle être assimilée à une préparation à la mort : quel est donc le bienfait de la mort ?

a. Malgré ce qu'il vient de dire, Socrate repousse d'abord les idées de suicide : nous appartenons aux dieux (4).

b. Le suicide repoussé, il montre en quoi la mort est un bien (5).

1. La mort est la séparation de l'âme et du corps (6).

2. Or les préoccupations du philosophe ne vont pas au soin du corps, mais au soin de l'âme (7).

3. C'est que les préoccupations du philosophe vont à *connaître*, à exercer la faculté, qu'il possède, de penser (8), laquelle est le fait de l'âme. Les sens ne nous donnent pas la vérité. Quand donc l'âme touchera-t-elle ce qui est vrai (9) ? Si le corps lui nuit plutôt qu'il ne l'aide, si la vérité n'est pas atteinte par la saisie des sens, « c'est dans l'exercice de la raison (*ἐν τῷ λογίζεσθαι*) que devient évident pour l'âme ce qu'est réellement un être » (10). L'âme raisonne

(1) 61 c - 69 d : premier discours de Socrate.
(2) 61 b-c.
(3) 61 c.
(4) 61 c - 62 c.
(5) 64 a - 67 b.
(6) 64 c.
(7) 64 d - 65 a, *ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος, ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας*, 64 e fin. Prendre soin de son âme, c'est proprement prendre soin de soi-même, comme on l'a vu *supra*, pp. 67-68, et comme Socrate le redit dans ses derniers conseils à Criton, *Phéd.*, 115 a, *ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι κτλ.*
(8) *τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν*, 65 a.
(9) *πότε οὖν ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται ;* 65 b.
(10) *τι τῶν ὄντων*, 65 c.

(*λογίζεται*) d'autant mieux que nul apport des sens externes (1), nul sentiment (2) ne la trouble et que, libre de tout commerce avec le corps, elle s'élance vers l'Être. Voilà pourquoi l'âme du philosophe méprise surtout le corps, qu'elle fuit, cherchant à se tenir toute ramassée sur elle-même (3).

4. Comment s'explique donc cet exercice de la *φρόνησις*? Il est proprement une *vue de l'Être*. N'affirmons-nous pas qu'il existe un *juste en soi* (*δίκαιον αὐτό*), un *beau* (*καλόν*), un *bon* (*ἀγαθόν*), la *grandeur* (*μέγεθος*), la *santé* (*ὑγίεια*), la *force* (*ἰσχύς*), pour désigner par ces mots l'essence (*οὐσία*) d'une chose, ce que précisément elle est (4)? Maintenant, aucun de ces êtres n'est vu des yeux du corps : c'est donc que nous les atteignons autrement que par les sens corporels (5). Ce qu'il y a de plus vrai en ces réalités (6), ce n'est pas le corps qui le contemple (7), mais, plus on s'apprête à saisir par la pensée (*διανοηθῆναι*) l'objet de cet examen (8), plus aussi on s'approche du *connaître* (9). Plus pure est donc cette approche par la *διάνοια*, plus dégagée des sens corporels, plus cette chasse des êtres (10) est le fait de la seule raison sans mélange (11), plus aussi elle atteint l'être en lui-même (*αὐτὸ καθ' αὐτό*) et ce qu'il y a, dans ces réalités, d'absolument pur (12). L'acquisition de la vérité et de la sagesse (13), la saisie de l'Être (14), a ainsi pour condition première le divorce d'avec le corps (15).

5. Dès lors la connaissance peut se définir ainsi :

— elle est un *sentier difficile* (16) qui, si la raison accompagne

(1) *μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις.*

(2) *μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή*, 65 c 5-6.

(3) *ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπὸ αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι*, 65 d.

(4) *ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν*, 65 d.

(5) *ἄλλῃ τινι αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν.*

(6) *αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον.*

(7) *ἆρα διὰ τοῦ σώματος... θεωρεῖται ;*

(8) *περὶ οὗ σκοπεῖ.*

(9) *οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον*, 65 e.

(10) *ἕκαστον θηρεύειν τῶν ὄντων.*

(11) *αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ.*

(12) *εἰλικρινὲς ἕκαστον τῶν ὄντων*, 65 e - 66 a.

(13) *κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν.*

(14) *ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος.*

(15) *ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα... ξύμπαντος τοῦ σώματος*, 66 a.

(16) *ἀτραπός τις*, 66 b.

notre examen (1), nous met en possession du vrai : or, dans cette montée, le corps ne cesse de nous troubler (2) ;

— elle est *la rencontre de deux éléments purs* ; nous sommes amoureux de la sagesse ; or, celle-ci n'est pure qu'une fois séparée de la folie (3) du corps ; elle ne peut donc s'unir à l'essence impolluée (4) des êtres vrais qu'après la mort ou, ici-bas, après des purifications ; alors ce qu'il y a de pur en nous s'unit à la pureté des Idées (5), et cette union est l'effet d'une contemplation de l'âme (6).

En résumé, la vie philosophique consiste dans la connaissance du vrai. Cette connaissance est la vue des êtres sans mélange par notre âme toute pure et uniquement elle-même, *καθ' αὑτήν*. Cette vue suppose l'homogénéité du sujet connaissant et de l'objet connu. Elle s'accompagne d'amour (7). Elle vient au terme d'une montée pénible, elle exige une ascèse, elle veut qu'on se délivre de ce mal qu'est notre corps (8).

B. *La θεωρία se présente en second lieu comme une union entre l'âme et l'Idée* (9).

Le premier discours a montré dans le *βίος θεωρητικός* une vie proprement contemplative laquelle se réalise d'autant mieux que l'âme s'éloigne plus du corps. Mais cela ne fait pas une preuve : l'immortalité de l'âme n'est encore qu'une espérance (10). Le 2e discours, avec ses trois arguments, a donc pour but de fortifier cette *ἔλπις*.

(1) *ἐν τῇ σκέψει.* Noter que *σκέψις* est littéralement la perception « par la vue », cf. lat. *speculum, spicere.*

(2) 66 b-d.

(3) Cette *ἀφροσύνη* (67 a) du corps s'oppose évidemment à la *φρόνησις* (66 e) de l'âme : d'où la lutte entre les deux amours.

(4) *πᾶν τὸ εἰλικρινές*, 67 a fin.

(5) 66 d - 67 b.

(6) *καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα*, 66 d.

(7) *ὀρέγεται* 65 c, *οὗ ἐπιθυμοῦμεν* 66 b, e, *ἐρασταί* 66 e.

(8) *ἕως ἂν... συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ*, 66 d. La 3e partie du premier discours sur la vie philosophique, 67 b - 69 d, concerne la purification et la véritable vertu qui en est le fruit. On l'étudie *infra*, chapitre 2.

(9) 2e discours, 69 e - 84 b, divisé en trois arguments : contraires, réminiscence, lien entre l'âme et l'Idée.

(10) Exprimée par Cébès, 70 a fin : *πολλὴ ἂν ἐλπὶς εἴη καὶ καλή*, κτλ.

Par l'argument des contraires (1), on établit que, tout contraire naissant de son contraire, le revivre (*τὸ ἀναβιώσκεσθαι*) naît de la mort, qu'ainsi des morts proviennent les vivants, en sorte que les âmes des morts ont une existence (2).

Les arguments suivants, fondés sur la connaissance, vont plus à notre sujet (3).

a. Apprendre (*ἡ μάθησις*), pour nous, c'est nous ressouvenir (*ἀνάμνησις*), d'où il résulte nécessairement que, dans une vie antérieure, nous avons appris ce dont maintenant nous nous ressouvenons. Notre âme était donc quelque part (*που*) avant de revêtir figure humaine (4).

Indépendamment de la *prévie* des âmes (5), cette doctrine de la réminiscence nous offre, pour la contemplation, trois résultats importants.

1. Il y a un lieu où existent un *égal en soi* (*αὐτὸ τὸ ἴσον*) d'après lequel nous mesurons les égalités du monde sensible, et pareillement un *beau en soi* (*αὐτὸ τὸ καλόν*), un *bien en soi*, un *juste en soi*, un *saint en soi* (*αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον καὶ ὅσιον*), bref, pour toutes choses, une réalité absolue de l'être (*αὐτὸ ὃ ἔστι*) (6).

2. Notre âme a eu connaissance de ces êtres réels dans une existence antérieure (7).

3. Il y a donc une solidarité d'existence entre notre âme et les Idées (8).

(1) 70 c - 72 e.

(2) *εἶναι*, 72 d-e.

(3) 72 e - 77 a et 78 b - 80 d.

(4) On prouve la majeure par l'exemple de l'interrogation grâce à laquelle un ignorant retrouve de lui-même la vérité sur les êtres, cf. *Ménon*, 80 d - 86 c.

(5) Qui, jointe, au premier argument, aboutit à la survie, 77 b-d.

(6) 74a-75d.

(7) *εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς*, 76 d-e.

(8) *καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν* 77 a, cf. 76 e *ἴση ἀνάγκη ταῦτά τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς ... καὶ εἰ μὴ ταῦτα οὐδὲ τάδε.*

b. C'est précisément cette solidarité entre l'âme et l'Idée qui est précisée et explicitée dans le 3e argument du 2e discours (1). Cette preuve, dite preuve par les Idées, comporte deux sections : l'âme ressemble à l'Idée *incomposée* (2) ; elle ressemble à l'Idée *divine* (3).

1. Comme il s'agit de prouver l'immortalité de l'âme, l'aporie envisagée dans la première subdivision du 3e argument est de savoir à quelle espèce d'êtres il convient de subir la dissolution (*τὸ διασκεδάννυσθαι*). Après quoi, l'on verra si l'âme appartient ou non à cette espèce (4).

2. Or la décomposition (*τὸ διαιρεθῆναι*) convient à ce qui, par nature, est composé (5). Inversement, s'il existe un *non-composé* (*ἀξύνθετον*), celui-ci échappe manifestement à une telle nécessité.

3. Or les choses qui sont toujours identiques à elles-mêmes et qui ne varient point dans leur comportement (6) sont, de toute vraisemblance, les *non-composés* tandis que les choses qui varient sans cesse et ne sont jamais identiques à elles-mêmes (7) sont les composés (*ξύνθετα*).

4. Or, l'*égal en soi*, le *beau en soi*, le *réel en soi* de chaque chose, son être (8), pour tout dire cette *οὐσία* de l'être de laquelle nous rendons raison (*λόγον δίδομεν*) dans toutes nos discussions, voilà précisément cette sorte de chose qui jamais ne comporte aucun changement, quel qu'il soit (9). Chacun de ces êtres réels, dont la forme est une en soi et par soi (10), est, par le fait, toujours identique à lui-même (11), tandis que ces multiples exemplaires de la beauté, homme, cheval ou vêtement ne cessent pas de changer (12).

5. Enfin, ces exemplaires muables de la beauté sont ceux que le sens perçoit, au lieu que les êtres identiques à eux-mêmes ne peu-

(1) 78 b - 80 d.

(2) 78 b - 79 e.

(3) 80 a-e.

(4) 78 b.

(5) *τῷ συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι*, 78 c.

(6) *ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει.*

(7) *ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτά.*

(8) *αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν.*

(9) *μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται*, 78 d.

(10) *μονοειδὲς αὐτὸ καθ' αὑτό.*

(11) *ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει.*

(12) 78 d-e.

vent être saisis que par le calcul de la pensée (1), ils sont invisibles à l'œil du corps (2).

6. De toutes ces prémisses tirons la conclusion : il existe deux espèces d'êtres, l'une visible (*ὁρατόν*), l'autre invisible (*ἀειδές*) ; l'invisible est *toujours* identique à lui-même, le visible ne l'est *jamais* (3).

7. Appliquons ces conclusions à l'âme : à quelle espèce appartient-elle ? Nous sommes composés d'un corps et d'une âme, et il est manifeste (*δῆλον*) que le corps a plus de similitude (*ὁμοιότερον*) et de parenté (*ξυγγενέστερον*) avec l'espèce du visible tandis que l'âme ne se voit pas : celle-ci appartient donc — ou, du moins, elle est plus semblable que le corps — à l'espèce de l'invisible (4).

8. Par ailleurs, on l'a dit dans le 1er discours, plus l'âme se détache du corps, donc du visible, plus elle se concentre en elle même (5) pour s'élancer là-bas (6) vers l'Être pur, éternel, immortel et identique à soi (7), plus aussi elle vit avec l'invisible : cela suppose une parenté d'essence entre l'intime de l'âme et l'invisible. Lorsqu'elle s'y est unie, sa course errante prend fin (8), elle s'est attachée à son objet (9). Or c'est là ce que nous nommons sagesse de la pensée. Preuve évidente du lien de similitude et de parenté qui rattache l'être de l'âme au réel parfaitement immuable (10).

La deuxième subdivision du 3e argument consiste à montrer la parenté de l'âme avec ce qui est divin (11).

1. Quand l'âme est unie au corps, c'est elle qui commande (*ἄρχει*), le corps est son esclave (*δουλεύει*). De ce nouveau (*αὖ*) point

(1) *τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ.*

(2) *ἀειδῆ, οὐχ ὁρατά*, 79 a.

(3) 79 a.

(4) 79 b.

(5) *ὅταν σκοπῇ αὐτὴ καθ' αὑτήν, ὅτανπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται.*

(6) *ἐκεῖσε οἴχεται.* On sait que *ἐκεῖσε* a valeur de terme technique pour désigner le *τόπος τῶν εἴδων*, *Phéd.*, 117 c, *Rép.*, VII, 529 a, X, 619 e, *Phèdre*, 250 e, *Théét.*, 176 a, *ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν.*

(7) *εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον.*

(8) *πέπαυταί τε τοῦ πλάνου.* C'est le *voisinage* (tel est le sens ici de *περί*, cf. *οἱ περί τινα*) des réalités stables qui lui confère à elle même la stabilité.

(9) *ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη*, 79 d.

(10) *τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι*, 79 e. Cf. *Rép.*, VI, 485 b, 500 b, c, *Théét.*, 174 a-176 a.

(11) 80 a-e. C'est un nouveau point de vue. *ὅρα δὴ καὶ τῇδε*, 79 e fin.

de vue, quel est, des deux éléments, celui qui ressemble au divin (*τῷ θείῳ*), quel, celui qui ressemble au mortel (*τῷ θνητῷ*) (1) ?

2. C'est au divin qu'il appartient de commander (2), au mortel d'obéir. Si donc, en nous, l'âme commande, c'est l'âme aussi qui ressemble (*ἔοικε*) au divin, le corps ressemblant au mortel.

3. Par ailleurs, conformément à l'une des données premières de la métaphysique platonicienne, le divin et l'*ἀθάνατον* sont le propre privilège du *μονοειδές* et de l'indissoluble, la dialectique du divin suivant la dialectique de l'être qui correspond elle-même à la dialectique de l'immuable. On en conclut que, d'après tout le discours précédent, c'est avec le divin, l'immortel, l'intelligible, l'être qui demeure un dans sa forme, indissoluble, toujours invariable et identique à soi-même (3) que l'âme a le plus de similitude (*ὁμοιότατον*) tandis que le corps ressemble davantage à l'humain, au mortel, au non intelligible, à ce dont la forme est multiple, à ce qui se dissout et jamais ne demeure identique à soi (4).

En conclusion générale, disons donc qu'après la mort, il appartient au corps de se dissoudre, cependant qu'il appartient à l'élément invisible (*τὸ ἀειδές*) d'aller dans un lieu assorti, noble et pur, invisible (5), auprès du Dieu bon et sage.

C. *Enfin la θεωρία, ainsi reliée aux Idées, donne seule l'explication dernière de l'existence du κόσμος* (6).

Socrate a vainement cherché dans le système des *φυσικοί* (7) une *cause* qui fût réellement cause (8), qui expliquât le *pourquoi* du monde et de nos actes (9), distincte de la cause secondaire, mé-

(1) L'assimilation *θεῖος - ἀθάνατος* remonte à Homère.

(2) *ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν* (80 a 4), cf. l'*ἡγεμονικόν* des Stoïciens. Sur l'alliance *ἄρχειν καὶ δεσπόζειν* (80 a 2) et son contraire *ἄρχεσθαι καὶ δουλεύειν* (80 a 1 et 5), cf. Arist., *Polit.*, A 5, 1254 b 3 ss. et en général tout ce chapitre 5 dont l'inspiration platonicienne est manifeste.

(3) *τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ*, 80 b 1-3.

(4) *τῷ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ ἀνοήτῳ καὶ πολυειδεῖ καὶ διαλύτῳ καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ*, 80 b 3-5.

(5) *ἀιδῆ (εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς)*, 80 d 6.

(6) C'est le thème du 3e discours.

(7) Y compris Anaxagore.

(8) *τὸ αἴτιον τῷ ὄντι*, 99 b 3.

(9) *τοῦ βελτίστου αἱρέσει*, 99 a, *τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ* (les choses du monde) *τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι*, 99 c.

canique, laquelle ne rend compte que du *comment* (1). Ainsi fut-il amené à se réfugier (2) du côté des raisonnements qui livrent la vraie réalité de l'être. On revient dès lors, par ce nouveau biais, à la doctrine des Formes. Supposée l'existence d'un *beau en soi et par soi*, d'un *bon*, d'un *grand*, et pareillement pour tout le reste, nous n'aurons point de peine à découvrir la cause de l'immortalité de l'âme (3). Il suffira pour cela de montrer :

1) que l'âme, principe de vie, exclut la mort, contraire de la vie : elle est donc *non-mortelle* (4) ;

2) que l'âme est non-mortelle parce qu'elle participe à l'*immortel en soi*, à la Forme de l'immortel (5) ;

3) qu'enfin, l'immortel étant, de soi, *indestructible* (6), l'âme qui participe à l'immortel participe aussi à l'indestructible et ne peut, dès lors, être anéantie (7).

Tels sont les enseignements du *Phédon* touchant la Forme, l'âme, et leurs relations. Il convient d'en dégager ce qui ressortit principalement à notre objet. Ce premier paragraphe vise la Forme, le suivant s'applique à l'âme.

§ 1. — *Le νοητόν.*

Deux voies, dans le *Cratyle*, avaient conduit à l'*εἶδος*. Sans un objet immuable, sans un être qui ne change point, ni la connaissance ni l'existence ne sont possibles. Ces deux voies sont reprises dans le *Phédon*. Les arguments des deux premiers discours s'essaient à définir un objet fixe, et donc vrai, du connaître, ceux du troisième déterminent la cause certaine de l'être. Ici et là, l'immutabilité

(1) *ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον*, 99 b, cf. *Phèdre*, 245 d-e, *Tim.*, 46 d-e, *Lois*, X, 897 a-b.

(2) *καταφυγόντα*, 99 e 5.

(3) 100 b.

(4) C'est une nouvelle application de l'argument des contraires, 105 c-e, cf. 71 d - 72 a.

(5) Application à l'âme des principes établis 100 d - 101 d, quel que soit d'ailleurs le mode de cette participation (*μετέχει*, 100 c), *présence* (*παρουσία*), ou *communication* (*κοινωνία*), ou quoi que ce soit (*ὅπῃ καὶ ὅπως προσγενομένη*, 100 d).

(6) 105 e fin - 106 b.

(7) 106 d-e.

tient lieu de caractère essentiel. Les conclusions du *Cratyle* servent de prémisses au *Phédon*. On peut tirer de ce dernier dialogue trois propositions principales.

C'est d'abord le divorce radical entre l'objet des sens et l'objet de la *φρόνησις*. Les sens n'atteignent que le muable. Ils ne donnent donc pas la vérité, ils ne saisissent point l'être. L'être est ailleurs, invisible aux sens, visible à un autre organe du connaître, à un autre œil, l'œil de l'âme. Ainsi le discernement du muable et de l'immuable mène-t-il à distinguer deux mondes, le sensible (*αἰσθητόν*) et l'intelligible (*νοητόν*). La contemplation ne s'attache qu'au *νοητόν*. Cette première conclusion sépare, du tout au tout, la *θεωρία* platonicienne des essais antérieurs. L'objet du connaître a été transféré à un nouveau plan qu'il ne quittera plus désormais. Car il y a une étroite solidarité, sur ce point, entre le *Phédon* et les ouvrages postérieurs. D'une part le *Banquet* et le *Phèdre*, d'autre part la *République* ne font qu'appliquer aux cas particuliers du beau (*καλόν*) et du juste (*δίκαιον*) les données générales du *Phédon*. Et les recherches de la série suivante, qui commence avec le *Parménide*, sont nées du besoin de mieux comprendre comment le visible s'ordonne à l'invisible. La philosophie pourra se définir, dans la première série, la montée du sensible à l'intelligible ; dans la seconde, l'étude des relations que soutiennent les intelligibles ; dans la troisième, à partir du *Timée*, la descente de l'intelligible au sensible. Or cette triple démarche a le même point d'origine. Tout d'abord, on vise à déterminer l'objet de science : si l'objet doit être un immuable, il ne peut appartenir qu'à un genre différent de l'*αἰσθητόν*. En second lieu, si la science est faite de jugements lesquels nécessairement impliquent un rapport entre deux Formes, le philosophe devra se demander ce qui, dans l'être même, légitime un tel rapport. Enfin, puisque ces relations idéales ont leur principe dans l'observation du monde sensible, puisque la science des Formes dépend, dans sa genèse, de l'expérience, il y a un rapport entre le sensible et l'intelligible : ces deux domaines sont distincts, non séparés, l'*αἰσθητόν* existe à sa manière selon un mode de subsistance qui veut être expliqué (1). Ainsi tout le progrès de

(1) Cf. Robin, *Etudes sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, 1919, pp. 27, 77-81, 96. « La connaissance des lois physiques du sensible est pour nous un moyen *nécessaire* (souligné par l'auteur) de nous élever jusqu'à ces réalités vraies (les Idées) », p. 27. « Le sensible

la dialectique apparaît-il comme le développement d'une idée première, l'opposition du visible (*ὁρατόν*) et de l'invisible (*ἀειδές*).

Proportionnée à l'objet de la science, la *θεωρία* est donc inséparable des Idées. Elle en dépend encore sous d'autres aspects. On peut considérer la connaissance dans son objet. On peut aussi la regarder en tant qu'elle est connaissance, dans sa forme propre. Les deux points de vue sont déjà distingués par le *Cratyle*. Le *Phédon* continue et approfondit ce discernement lorsqu'il voit, dans les *εἴδη*, la cause même de l'être, et, dans les choses concrètes, des modalités secondaires qui ne tiennent leur existence que d'une participation aux *εἴδη*. L'immutabilité des Formes ne permet pas seulement le *connaître* en lui offrant ses termes fixes, elle le fonde dans la mesure où l'on ne connaît ici-bas qu'en communiquant avec un *connaître en soi*, avec une *γνῶσις αὐτὴ καθ' αὑτήν* qui ne quitte jamais son essence (1). Cause matérielle de la science puisqu'elle lui fournit l'*εἶδος* invariable, l'Idée en est aussi cause formelle. Prenons l'exemple du beau. « S'il est quelque autre beau en dehors du *beau en soi*, il ne peut l'être pour rien d'autre (2) que parce qu'il participe (3) à ce *beau en soi* : or, il en est de même pour tout le reste » (4). Cette loi générale s'applique, dans le *Phédon*, au cas de l'âme non-mortelle. Elle s'impose aussi bien à l'âme connaissante, contemplative. L'âme ne contemplera qu'en participant à l'*εἶδος* de la contemplation, elle n'est *θεωρητική* que par la *θεωρία* (5), « car il n'y a pas d'autre façon pour chaque chose de venir à l'existence, sinon de participer à l'essence propre de la réalité dont elle doit participer » (6). Cela requiert évidemment que cette essence soit fixe, car si la forme de la *θεωρία* venait à changer,

n'est donc pas un ordre hétérogène de la réalité : c'est, par rapport à la constitution de l'être, de l'intelligible qui, progressivement, s'est compliqué jusqu'à devenir inintelligible, et c'est, par rapport, à la connaissance et à l'explication, de l'inintelligible dans lequel on s'efforce, régressivement, de retrouver l'intelligible », p. 81.

(1) *τοῦ γνῶσις εἶναι μὴ μεταπίπτει*, *Crat.*, 440 a.

(2) *δι' ἓν ἄλλο.*

(3) *διότι μετέχει.*

(4) *Phéd.*, 100 c.

(5) *τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά*, *Phéd.*, 100 e, cf. 100 d.

(6) *οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ*, *Phéd.*, 101 c, trad. Robin.

elle se changerait en une forme autre que la *θεωρία*, il n'y aurait plus *θεωρία* (1). La *contemplation en soi* « a droit à son propre nom pour une durée éternelle » (2).

C'est dans les Idées que la connaissance trouve la matière à connaître. C'est de l'Idée particulière de connaissance qu'elle tire son être de connaissance. C'est enfin l'Idée qui, en qualité de fin (*τέλος*), la meut à s'exercer. Cause matérielle et formelle, l'*εἶδος* est cause finale de la *θεωρία*. Si cette finalité n'apparaît pas encore dans le *Cratyle*, elle joue un rôle fort important dans le *Phédon*. Contempler est un acte de celui qui contemple. Or tout acte veut une cause qui l'explique en son entier. Pourquoi Socrate est-il assis dans sa prison ? Est-ce parce que ses os, ses muscles, ses nerfs se conjugent de telle sorte qu'ils lui permettent de prendre cette position ? Et pourquoi s'entretient-il avec ses disciples ? Invoquera-t-on l'action du son, de l'air, de l'ouïe ? Ce mécanisme ne dit que le comment, le *ce sans quoi* la cause ne serait pas capable de produire son effet (3). Il n'exprime pas cette cause. Si le sage est assis au lieu de courir vers Mégare, c'est parce qu'il croit plus juste et plus beau d'obéir à la cité (4). Le choix du meilleur, *αἵρεσις τοῦ βελτίστου*, voilà ce qui nous guide. Pareillement, ce qui décide de l'ordre actuel du monde, c'est qu'un tel ordre est, pour le monde, le meilleur (5). Or cette cause ultime, explicative, du réel n'est rien d'autre que l'Idée (6). Plus exactement, c'est l'Idée du Bien, terme final et donc, par cette finalité même, cause efficiente de nos actes (7), cause, non pas seulement du connaître et de l'être, mais de l'agir. « Car, en vérité, tout nous devient inutile si nous ne possédons le Bien » (8).

(1) *Crat.*, 440 a-b, cf. *Phéd.*, 102 d-e, 103 d.

(2) *αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον*, *Phéd.*, 103 e, trad. Robin. *La contemplation en soi*, mais non pas, ici-bas, notre participation à ce *καθ' αὑτό*. Il faudrait, en plus, qu'à la forme *θεωρία* fût attachée, de droit, la note d'*indestructible*, cf. *Phéd.*, 105 d - 106 d.

(3) *Phéd.*, 99 b : *ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.*

(4) *Ibid.*, 99 a.

(5) *οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν ᾤμην ... ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει*, *Phéd.*, 98 a.

(6) 99 e.

(7) *Gorg.*, 467 d - 468 d, *Banq.*, 206 a, *Rép.*, VI, 505 d-e, *Phil.*, 20 b ss.

(8) *Rép.*, VI, 505 a-b.

Assurément, ces deux dernières relations avec l'*εἶδος* ne sont point particulières à la *θεωρία*. Toute modalité de l'être ne tire son existence que d'une participation à la forme qui lui est propre. Tout mouvement humain, et de même tout mouvement physique, est en dépendance de la causalité du Bien. Mais la contemplation offre un exemple privilégié. Cela tient à deux motifs. Le premier est la nature singulière du connaître. Rien n'est ici-bas qu'en vertu d'une participation à la forme propre. Comme toute créature, l'homme n'est donc que parce qu'il participe à la forme de l'*homme en soi*. Mais l'homme se définit par l'âme noétique, l'âme capable de connaissance, et d'une connaissance qui est au juste la contemplation de l'*εἶδος*. Or la connaissance, nous le verrons bientôt, implique une assimilation à l'objet connu. Et puisque l'objet connu est Idée, cela suppose que l'homme, en tant qu'il se définit par son essence, c'est à dire, connaissant, soit de quelque manière *εἶδος*. Dans ce cas particulier du connaître, la « participation » (*μέθεξις*) se rapproche donc du lien d'identité. Tel est bien, au surplus, le fondement dernier de la réminiscence. La connaissance progressive durant cette vie n'est qu'un moment de crépuscule entre deux jours sans fin. L'âme est essentiellement connaissante, une parenté de nature la rattache à l'Idée. Son sort normal est donc cet état intemporel où elle se fond avec l'Idée. Puisque, par le ressouvenir (*ἀνάμνησις*), l'homme revient à la contemplation de l'être, il retourne à son état normal, il se restaure en sa nature, *εἶδος* parmi les *εἴδη*. Ainsi la dépendance de la *θεωρία* à l'égard de sa forme propre a-t-elle une valeur toute spéciale. En donnant à l'homme de connaître, elle le fait être, puisqu'elle porte à l'existence ce qui le constitue essentiellement.

Le second motif est l'esprit même de l'intellectualisme platonicien. Cet esprit est irréductiblement aristocratique. Si le monde existe, c'est pour être connu, et pour que cette connaissance mène le sage à la vue des Formes pures. La plus haute fonction humaine est d'atteindre à une telle vue, et tout le reste des créatures n'a d'autre raison d'être que de concourir à cette fin. La causalité du Bien agit donc, premièrement et immédiatement, sur la *θεωρία*. Dès lors que le sage contemple, le monde et la cité répondent à leur destin. Car ce destin est de produire le meilleur, et le meilleur consiste à s'unir le plus possible à l'Être vrai.

Ces remarques s'éclairciront au long de notre travail. Il fallait montrer, dès le principe, que la *θεωρία* est vraiment au centre du

système. Vue de l'*εἶδος* auquel elle participe à un degré éminent, elle achève l'ordre du monde. Durant le temps qu'il contemple, le sage est la raison ultime de l'univers.

Qu'on nous permette une dernière observation touchant la nature même de l'Idée. Si la contemplation, avec toutes ses conséquences, se relie logiquement à l'Idée, si, par exemple, certaines preuves du *Phédon* sont bien de nature dialectique et, de ce fait, démontrent en vérité par cela seul qu'elles se réfèrent à l'*εἶδος* (1), cet *εἶδος* demeure, pour Platon, une *ὑπόθεσις*, un postulat (2). La mutabilité du sensible ravit à celui-ci la qualité d'objet de science. Pour connaître avec certitude, il faut donc atteindre un objet d'un autre genre, du genre non-visible, sans figure (3). L'intelligible est ainsi requis comme une cause nécessaire. S'ensuit-il qu'il existe? La science, à coup sûr, exige le *νοητόν*. C'est dire qu'elle ne saurait

(1) Cf. la preuve dite de la *réminiscence*, 72 e - 77 a. Si connaître est se ressouvenir, il s'ensuit nécessairement (*ἀνάγκη*, 72 e) que l'âme a préexisté au corps. On le prouve (*ποῖαι τούτων αἱ ἀποδείξεις*, 73 a):
1) par l'exemple de l'ignorant qu'on interroge et qui retrouve, à mesure qu'on l'interroge, un savoir inné comme endormi en lui (73 a-b, allusion à *Mén.*, 80 d - 86 c);
2) par le fait que, voyant des choses égales, il nous ressouvient de l'*égal en soi*; c'est par les sens, par la vue de choses égales, que nous sommes conduits à nous rappeler l'*égal en soi*, mais les sens ne nous en donnent pas la vue directe; d'autre part, nos sens s'exercent dès la naissance, et la perception de l'égalité coïncide avec le premier éveil de la réflexion; dès lors, si cette perception requiert une vue antérieure de l'*égal en soi*, si cette vue n'a pu se produire depuis notre naissance, force est bien qu'elle se soit produite auparavant, qu'ainsi l'âme ait préexisté à son union avec le corps. C'est là une conclusion nécessaire (76 e). La même nécessité qui fonde l'existence des Idées fonde la préexistence de l'âme (76 e - 77 a). *Ἱκανῶς ἀποδέδεικται*, répond Simmias. On démontre ensuite, dialectiquement, la survie de l'âme (77 b-e). Noter la fréquence du verbe *ἀποδείκνυμι* dans ce passage et la conclusion de Socrate (77 d) correspondant à celle du paragraphe précédent (77 a): *ἀποδέδεικται μὲν οὖν, ὅπερ λέγεται, καὶ νῦν.*

Que ces preuves soient décisives, Simmias le reconnaît plus loin (92 c-e). Appelé à choisir entre deux thèses inconciliables, harmonie de l'âme, préexistence de l'âme, il se détermine pour la seconde parce que l'une n'est que vraisemblable sans être démontrée (*ἄνευ ἀποδείξεως*, 92 c) tandis que l'autre est la conclusion d'une démonstration fondée sur un postulat valable (*δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται*, 92 d). Nécessairement donc (*ἀνάγκη*), on doit rejeter l'âme harmonie (92 e).

(2) 92 d.

(3) *ἀειδῆ, οὐχ ὁρατά*, 79 a.

être sans un certain nombre d'axiomes et de lois qui fondent notre pensée. Mais ces lois et ces axiomes sont-ils, pour autant, dans l'être? Ont-ils valeur ontologique? Et de quel droit leur accorder cette valeur? Il y a là, on le sait, une difficulté que Platon n'a pas songé à résoudre. L'existence réelle des Formes a pour lui le caractère d'une vérité absolue. Elle n'a pas besoin d'être démontrée et, à dire vrai, ne peut l'être. Elle est, en un certain sens, objet de foi. Étant admis que la connaissance la postule nécessairement, on l'accepte sans la discuter. Simmias a bien pu demander des preuves de la préexistence de l'âme (1). Mais, dès là que cette préexistence se relie à la doctrine des Formes (2), il quitte la place, « car, dit-il, quant à moi, je ne tiens rien pour aussi évident (3) que ceci : tout ce qui est de ce genre existe au plus haut degré, *beau*, *bon*, et tout ce que tu viens de dire » (4). On comprend, dès lors, la conclusion générale de la partie dialectique des trois discours (5). Ni Cébès ni Simmias n'ont rien à reprendre aux arguments de Socrate. A ne considérer tout au moins que ces raisonnements (6), leur défiance s'est évanouie (7). Si l'obstiné Simmias se réserve encore, c'est en raison

(1) 73 a.
(2) 76 d-e.
(3) *ἐναργές*.
(4) 77 a. Cf. 65 d : « Affirmons-nous l'existence d'un *juste en soi*, ou la nions-nous? — Nous l'affirmons, bien sûr (*μέντοι*), par Zeus! » (c'est encore Simmias qui répond) ; 74 a-b : « Nous affirmons l'existence d'un *égal en soi*, à côté et en dehors de toutes les choses égales (*παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι*) : devrons-nous l'affirmer ou la nier? — L'affirmer, bien sûr (*μέντοι*), par Zeus! » (toujours Simmias) ; 100 b-c : « Si tu m'accordes l'existence de ces réalités (*beau en soi et par soi*, etc.), j'ai confiance que, grâce à elles, je pourrai mettre sous tes yeux la *cause* de l'immortalité de l'âme (noter que l'*ἀπόδειξις* a précisément pour objet de faire connaître une chose *par sa cause*, cf. Arist., *Seconds Analyt.*, I 24, 85 b 23, *ἡ ἀπόδειξις συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας*). — Bien sûr que je te l'accorde, répond Cébès, ne tarde pas à conclure ». A plus forte raison l'existence des Idées est-elle admise dans la *République* comme une chose qui va de soi, qu'on n'a pas à démontrer, mais qui sert de point de départ à la démonstration, cf. VI, 507 a-c et V, 475 e ss., où, comme le remarque Shorey, *ed. cit.*, Platon a déjà conscience des difficultés soulevées dans le *Parménide* (131 b ss.) et le *Sophiste* (252 ss.) touchant la *κοινωνία* entre les Idées.
(5) 107 a-b.
(6) Noter le *γε* de *ἔκ γε τῶν λεγομένων*, 107 a 8.
(7) *οὐδέ πῃ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις*, 107 a 4, *οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ*, 107 a 8.

de l'humaine faiblesse et de la grandeur du sujet (1). Mais les arguments fournis sont convaincants. La réponse de Socrate doit nous retenir. Il n'y a point de doute quant à la rigueur de la démonstration. Mais que penser des « postulats tout premiers » (2)? Ces postulats tout premiers sont les Idées. Platon les regarde ici comme dignes de confiance (3) : par suite, le discours entier a reçu toute la clarté désirable et il n'est plus besoin d'autre recherche. Les disciples en conviennent (4). Plus haut (5), on nous indique le critère qui permet de reconnaître un postulat premier. Une *ὑπόθεσις* n'est pas première qui se présente comme la conclusion d'une autre *ὑπόθεσις*. Si l'on se trouve donc dans l'obligation de rendre raison d'une hypothèse, il faut recourir à une hypothèse plus haute, c'est dire empruntée à un ordre de notions supérieur, jusqu'à ce qu'on parvienne à un principe de valeur telle qu'il ne puisse d'aucune manière servir de conclusion à un postulat, qui ne requière en conséquence aucune *ὑπόθεσις* antécédente, qui soit, au propre, *ἀνυπόθετος* (6). C'est d'hypothèse en hypothèse qu'on aboutit à ce principe absolu (7). La méthode est ainsi à deux temps. On pèse d'abord la valeur de chacune des hypothèses intermédiaires en examinant si les conséquences qu'on en tire (8) sont consonantes (9). Cette consonance suffit à vérifier l'exactitude de l'hypothèse. Elle ne rend pas compte de sa nature de premier. Pour rendre raison (10) de l'hypothèse elle-même, on la considère, à son tour, comme une conclusion, « l'on suppose une autre hypothèse » (11). Celle qu'on atteint en dernier lieu est, par définition, première et la meilleure possible (12). Elle est l'*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*. Or, l'Idée offre précisément

(1) 107 a-b.
(2) *τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας*, 107 b 4.
(3) *πίσται*, 107 b 4.
(4) *ἀληθῆ λέγεις*, 107 b 8-9.
(5) 101 d fin.
(6) *Rép.*, VI, 510 b, 511 b.
(7) *ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα*, *Rép.*, VI, 510 b.
(8) *τὰ συμβαίνοντα*.
(9) *εἰ ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ*, *Phéd.*, 101 d, cf. *Mén.*, 86 e *συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι*, *Parm.*, 135 e *εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως*, par exemple, 140 a : donnée l'hypothèse *πολλά ἐστιν*, qu'en doit-on conclure, *τί χρὴ συμβαίνειν*.
(10) *λόγον διδόναι*.
(11) *ἄλλην ὑπόθεσιν ὑποθέμενος*, *Phéd.*, 101 d fin.
(12) *ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο*, *ibid.*

ce caractère. On l'a bien dit, elle a, aux yeux de Platon, « la valeur d'un axiome, c'est à dire d'une vérité première qu'il est impossible de nier, parce qu'elle est la condition même de toute pensée logique et de toute science, quelque chose de comparable à ce qu'est, pour nous, le principe d'identité et de contradiction » [1].

Reste la difficulté. On voit bien la nécessité logique des Idées. Toute pensée les postule. Mais pourquoi les poser dans l'être? Le principe d'identité a valeur logique : nul ne songe à lui accorder valeur ontologique. D'où vient que Platon passe, immédiatement, du plan de la pensée au plan de l'être? Les modernes, depuis Natorp, se sont particulièrement heurtés à ce problème. La raison en est claire. C'est que l'existence réelle des Idées apparaît comme un monstre philosophique, que le transfert *a priori* de l'ordre conceptuel à l'ordre de l'existence constitue un paralogisme dont on ne veut charger Platon.

On oublie peut-être que, du seul point de vue de la connaissance, deux voies mènent à l'Idée. L'*εἶδος* est, sans doute, principe « anhypothétique », condition du discours raisonné. Mais il est aussi, et c'est là son aspect premier, l'*être immuable*. C'est la mutabilité des objets sensibles qui a excité à la recherche d'un monde de réalités fixes. Or, tout comme les objets du premier ordre, les sensibles, s'offraient aux sens avec le caractère d'objets *réels*, nécessairement posés dans l'être dès là qu'ils sont connus, tout ainsi les objets du second ordre, les intelligibles, s'offrent-ils à l'œil de l'âme avec ce même caractère de réalité. Ils ne diffèrent des sensibles que par le caractère d'invariabilité. Mais leur *existence* ne fait pas plus doute que l'existence des *ὁρατά*. L'objet de connaissance était alors visible, il est maintenant invisible : dans les deux cas, il est de l'être. Au surplus, ces deux dogmes : *réalité* de l'objet de connaissance, *immutabilité* de cet objet, ne sont pas une invention du platonisme. Platon en a hérité de Parménide, et l'on peut bien dire que c'est à l'Éléate, plus encore qu'à Socrate, que le philosophe a emprunté la nature métaphysique de l'Idée [2]. De quelque manière

(1) P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1930, p. 72.

(2) Cf. Diels, *Parmen. Lehrgedicht*, 8, 34-38 : *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα. — οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, — εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται — ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν — οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι*, avec le commentaire, pp. 85-86.

qu'il ait connu le poème *Sur la Nature*, que ce soit, comme je le pense, par la lecture, ou qu'il ait trouvé une tradition vivante encore en Grande Grèce [1], Platon y a rencontré ces propositions formelles : la connaissance va nécessairement à l'Être, l'Être est nécessairement immuable.

Si l'on se rappelle cette origine, on voit que la démarche platonicienne n'a pas consisté, au juste, à *réaliser* un postulat logique, à projeter *a priori* dans l'être une condition de la pensée. Le témoignage d'Aristote, ici encore, est sujet à caution. Quand le Stagirite nous montre son maître attribuant l'existence, la transcendance, l'éternité [2] à l'universel socratique [3], il suit un dessein concerté ; selon son habitude, il simplifie, et il est trop clair que, dans le cas présent, cette simplification prépare la critique qu'il veut instituer. On a donc le droit de se défier et de n'en croire que Platon lui-même. Or, l'analyse des Dialogues met en relief, au principe, l'opposition de deux objets, l'un muable, l'autre immuable et, de ce fait, propre à la science.

Omettre cette genèse de l'Idée aboutirait à rendre la *θεωρία* inintelligible dans le domaine de la connaissance pure. Telle est précisément la conclusion de certains exégètes modernes du platonisme. Un postulat logique n'a aucun droit à l'existence ontologique. Or, s'il n'est *être*, il ne peut être *vu*. Il n'est donc pas objet de contemplation. La *θεωρία* ne s'exercerait plus, dès lors, qu'à l'endroit du beau. Elle ne serait, et ne pourrait être qu'esthétique [4]. Les textes sont contraires à cet enseignement. Ce n'est pas le *beau* seul que le philosophe contemple, mais aussi le *juste*, le *bon*, le *grand*, l'*égal*. La préexistence de l'âme se fonde sur la réminiscence. Or la réminiscence n'est pas le souvenir de la seule beauté. Elle réveille en nous tout ce qui est objet de science. C'est même très parti-

(1) Le *Cratyle* et le *Phédon*, où apparaît la doctrine des Idées, sont postérieurs au premier voyage.

(2) *οὐσία χωριστή, ἀΐδιος*.

(3) *καθόλου, ἕν τι παρὰ τὰ πολλά*, cf. *Index Aristot.*, s. v. *Πλάτων*, 599 a 24-32.

(4) Telle est la thèse d'un disciple de Natorp, J. A. Stewart, dans un livre ingénieux, *Plato's doctrine of Ideas*, 1909, dont les deux parties, *The doctrine of Ideas as contribution to methodology* et *The doctr. of Ideas as expressing aesthetic experience* sont exactement antinomiques et, à l'insu de l'auteur, se détruisent l'une l'autre.

culièrement aux objets du savoir mathématique qu'elle se réfère en premier lieu (1). Il ne semble donc guère permis de réduire la contemplation à la vue de la Beauté. Le *θεωρητικός* présocratique s'ordonnait aux réalités sensibles. Le *θεωρητικός* platonicien s'ordonne aux réalités intelligibles. L'un et l'autre font office de savants. Ils visent à une connaissance certaine de tout l'ensemble du connaissable. La beauté du monde sensible, la beauté du ciel intelligible, n'est qu'un aspect de cet objet. Tout de même, la jouissance que le contemplatif en tire n'est qu'une part de son bonheur. Nous verrons que cette part est grande. Elle n'en est pas moins un effet. La jouissance esthétique, l'émotion religieuse, dérivent de la joie pure de connaître. C'est que la *θεωρία* est, avant tout, saisie de l'Être vrai. Elle est née du besoin de savoir avec certitude. Tous les efforts antérieurs de la pensée grecque induisaient Platon à regarder cete propriété comme la principale. Il devait se donner pour tâche de discerner l'Être qui, ne changeant point, est éminemment objet de science. Comment, dès lors, eût-il songé à lui dénier l'existence? Et comment, s'il la lui accorde, la *θεωρία* ne serait-elle point science, pour mieux dire, l'unique science? A couper l'œuvre du philosophe en deux tronçons, à faire de la science platonicienne un jeu logique qui ne mène pas à l'être, de la contemplation platonicienne un exercice esthétique qui n'ait pas valeur de science, on ne heurte pas seulement les habitudes constantes de la pensée grecque, laquelle ordonne le connaître à l'être et dès lors présuppose l'être au connaître, on néglige ce que les Dialogues apportent au juste de plus neuf, une métaphysique qui est ensemble une religion. Il faut donc bien que l'objet de la contemplation amoureuse soit le même qui se présente à la contemplation scientifique. C'est une réalité identique. Une double transposition conduit à l'appréhender. Mais n'oublions jamais que ce que notre analyse ainsi découpe, n'est, dans l'âme de Platon, qu'une même chose. Platon savant et Platon religieux ne peuvent se séparer, pas plus qu'on ne sépare, en l'Idée, le suprême connaissable du souverain aimable (2).

(1) Dans le *Ménon*.

(2) Maintenant, comment l'*εἶδος* sans figure, *ἀειδές*, *ἀσχήματον*, est objet de *vue*, et quelle est donc cette vue du *νοῦς*, c'est un autre problème que l'on aborde *infra*, chapitre IV, sur la connaissance de contemplation proprement dite. Il suffit ici de noter que, si la *πρώτη ὑπόθεσις* est, en un sens très précis, objet de vue, c'est donc qu'elle dépasse l'ordre logique. On ne contemple pas le principe d'identité. On l'utilise, mais une vue directe n'en saurait rien tirer, ni pour le progrès de la connaissance, ni pour la joie de l'amour. Dès lors, si la science est vraiment *θεωρία*, et si le *θεωρητικός contemple* l'*εἶδος* lui-même, en lui-même, concluons que l'*εἶδος* est plus qu'un axiome. Il n'est *vu* que s'il est l'*Être*.

§ 2. — Le *νοῦς*.

Qui dit *θεωρία* dit vue. Cette vue a pour objet l'Intelligible, le *νοητόν*. Elle exige donc un organe approprié qui appréhende cet objet. L'idée même de contemplation inclut en son essence un œil spirituel, un *νοῦς*. La distinction de deux organes, l'un ordonné au visible, l'autre à l'invisible, correspond exactement à la distinction des deux mondes, l'*ὁρατόν* et l'*ἀειδές*.

Ce discernement est noté déjà dans le *Phédon*. Socrate vient de rappeler la doctrine familière de l'*être en soi*. Comment le saisir? Est-ce par les yeux ou quelque autre sens du corps? Non, le corps est tout à fait incapable de contempler (1) ce qu'il y a, en chaque chose, de plus vrai, sa réalité (*οὐσία*), ce que précisément elle est (*ὃ τυγχάνει ὄν*). Mais celui qui s'est le mieux préparé à penser (*διανοηθῆναι*) en elle même chacune des choses qu'il envisage, celui-là se rapproche le plus de ce qui est connaître (*γνῶναι*) chacune d'elles (2). Il ne faut donc user que de la seule pensée (*διάνοια*), sans mêler à cet exercice quoi que ce soit qui appartienne aux sens; celui qui, par la pensée ainsi toute pure et sans mélange, chercherait à capter la réalité toute pure et sans mélange de chacun des êtres, débarrassé de ses yeux, de ses oreilles, d'un mot du corps tout entier lequel ne peut que troubler l'âme et lui défendre la possession du vrai et de la sagesse (*φρόνησις*), celui-là ne ferait-il pas sa proie de l'être (3)? Idée chère à Platon! Toutes les fois qu'il introduit au monde des Formes, par un même mouvement il y associe, presque immédiatement, le rôle du *νοῦς*.

A peine défini, dans le *Banquet*, le *beau en soi* « dans la vérité de sa nature, pur, sans mélange » (4), Platon fait retour à l'organe

(1) *ἤδη οὖν πώποτέ τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες; — οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς. — ... ἆρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται;* 65 d 5, e 1.

(2) *Phéd.*, 65 d-e.

(3) *Phéd.*, 65 e - 66 a.

(4) Ces trois épithètes *εἰλικρινές*, *καθαρόν*, *ἄμικτον*, visent à rendre

qui contemple cette Beauté pour dépeindre le bonheur que le philosophe éprouve à en user. « Sera-t-elle misérable, le penses-tu, la vie de l'homme qui regarde vers là-bas, qui contemple, au moyen de l'organe approprié, ce Beau dont nous parlons, et qui s'y unit ? ». Les beaux objets d'ici-bas se voient par l'œil du corps ; tout de même le Beau idéal est-il visible à l'œil de l'âme (²).

La *République* ne manque pas d'obéir à cette même loi. Le véritable amant de la science (*φιλομαθής*), dit Socrate, n'arrête pas sa vue aux objets d'opinion : il continue toujours en sa quête amoureuse jusqu'à ce qu'il ait atteint la nature de l'être qui réellement est, par l'organe de l'âme qui est capable de la saisir (³). L'allégorie de la caverne, dont le dessein est d'exprimer la montée du visible à l'invisible, menait à définir l'organe visuel de l'âme. « Voici ce que veut dire notre symbole. Il y a, innée dans l'âme de chacun, une faculté, un organe, par laquelle il apprend. Suppose que notre œil corporel puisse se tourner avec tout le corps des ténèbres à la clarté. Ainsi en est-il de l'âme. C'est avec l'âme entière qu'il faut se convertir jusqu'à ce qu'elle atteigne l'être et puisse supporter l'éclat de ce qui brille davantage en cet objet » (⁴). Au moment de fixer le rang de la dialectique dans le programme d'éducation du philosophe, Platon développe avec soin ce parallèle entre les deux regards. La faculté sensible de la vue tâche à s'emparer non des ombres et des images, mais de la réalité elle-même, vivants, astres ou soleil. Ainsi en va-t-il de la dialectique. Négligeant l'aide des sens, le dialecticien s'efforce vers la réalité même de chaque être et ne laisse point de courir qu'il n'ait saisi par la seule pensée (⁵) cet *être en soi* qu'est le Bien ; comme l'œil corporel ne s'arrêtait

la même réalité que l'*αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές* de *Phéd.*, 66 a. L'*εἰλικρινές* est la marque essentielle du *νοητόν* par opposition au *δοξαστόν*, *Rép.*, V, 478 d *τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος*. Le *καθαρόν τε καὶ εἰλικρινές* du *Phil.*, 52 d, a regard à la vérité, cf. *Phèdre*, 247 c.

(1) *Banq.*, 211 d-e.

(2) *Banq.*, 212 a 3 *ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν*, cf. *ἀνθρώπου... ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου*, a 1.

(3) *ὅ γε ὄντως φιλομαθής ... οὐκ ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος πρὶν αὐτοῦ τοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου*, *Rép.*, VI, 490 b. Cette saisie suppose une parenté, *προσήκει δὲ ξυγγενεῖ*.

(4) *Rép.*, VII, 518 c.

(5) *αὐτῇ νοήσει*.

qu'au visible, il ne termine son élan qu'au but de l'intelligible (¹). Quand il passait des ombres à la lumière, impuissant à fixer tout soudain les êtres mêmes, le prisonnier délivré n'en considérait d'abord que les ombres et les reflets dans l'eau pour contempler, à la fin, le foyer éclatant de l'astre ; ainsi, par l'ensemble de ces techniques qui forment le philosophe, se propose-t-on d'amener ce qu'il y a de meilleur en son âme à la vue de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres, de même que la partie la plus lumineuse de notre corps est faite pour contempler la partie la plus lumineuse du monde visible et matériel (²).

Le *Phèdre* enfin n'a pas d'autre doctrine. Bornons-nous à citer le mot fameux : « C'est l'essence sans couleur, sans figure, que le toucher ne peut saisir, l'essence qui réellement est, visible au seul pilote de l'âme, notre intellect, l'essence qui fait l'objet de la science vraie, c'est elle qui occupe ce lieu » (³).

Quelque nom qu'on lui donne : *φρόνησις, διάνοια, νόησις, νοῦς*, d'où vient que cet œil de l'âme est capable de voir l'Idée ? Platon ne fait qu'appliquer ici la loi de l'*ὁμοιότης*. C'est en effet un prin-

(1) *ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τοῦ ὁρατοῦ* , *Rép.*, VII, 532 a-b.

(2) *Ibid.*, 532 b-c.

(3) 247 c *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον*, savoir le lieu supracéleste, *ὑπερουράνιος*. Ce texte est d'une densité extrême. Le premier membre soustrait l'*οὐσία* à la prise des sens (cf. *Phéd.*, 66 a 6, 67 b, 79 d, *Banq.*, 211 a-b, e), le second la réserve à la saisie du *νοῦς* (*Phéd.*, 65 e, *Banq.*, 212 a, *Rép.*, VII, 518 c-d), le troisième la rattache au genre de la science : sur ces deux *γένη* de l'*ἐπιστητόν* et du *δοξαστόν*, correspondant aux deux *εἴδη* de l'invisible et du visible, cf. *Phéd.*, 79 a, *Banq.*, 202 a (où l'*ἐπιστήμη* est caractérisée par la propriété de *τὸ ἔχειν λόγον δοῦναι*), et surtout *Rép.*, V, 477 a - 478 a. Selon Burnet, *ad Phaed.*, 96 b 8, la distinction entre *ἐπιστήμη* et *δόξα* serait antérieure à Platon, cf. Isocr., *Helena*, 5 *ὅτι πολὺ κρεῖττόν ἐστι περὶ τῶν χρησιμῶν ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι*. L'*Hélène* serait de 390. Par ailleurs, on attribue à Antisthène quatre livres *περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης* (Diog. L., VI, 17). Il en serait de même pour l'antithèse entre *δόξα* et *ἀλήθεια*, cf. *Rép.*, II, 365 c, où Platon cite Simonide, fr. 76 Bergk *τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται*. Pour l'opposition *νοῦς* - *δόξα*, cf. *Tim.*, 51 d *εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον κτλ.* Or l'*intellection* et l'*opinion* sont bien deux choses distinctes parce qu'elles ont des origines distinctes et se comportent de façons différentes, 51 e 1-2.

cipe de longtemps établi (1) que, le semblable allant à son semblable, la connaissance consiste en la rencontre de deux *ὅμοια*.

Cette similitude explique la constitution des êtres. « Le feu désire aller à son semblable » (2). « Ces quatre éléments : soleil (3), terre, ciel (4), mer (5) sont étroitement liés entre eux, partie à partie, dans tous les êtres qu'en ce monde mortel la nature a composés de leur substance. Et tous les êtres issus de ce premier mélange retrouvent en autrui leur semblable et désirent de s'y unir » (6). Cette doctrine est à l'origine du mot si profond : « Cheveux des hommes, feuilles des arbres, plumes serrées des oiseaux, écailles des poissons, toute cette écorce des membres durs est faite de la même substance » (7). Chaque créature est ainsi entraînée vers ce qui lui ressemble, il existe une sorte de parenté entre tous les membres de l'univers (8).

La similitude explique l'accroissement des êtres par la nutrition. « C'est par le semblable qu'on s'augmente », dit encore Empédocle (9). Et Anaxagore : « Tout être se nourrit de son semblable, tout accroissement se fait par assimilation » (10). On sait combien Aristote use de cette loi dans sa propre théorie de la nutrition (11).

La similitude explique le mouvement (12) et, puisque la connaissance d'une part, d'autre part la sensation de plaisir ou de peine résultent de la rencontre de deux mobiles, c'est elle enfin qui rend raison de ces deux ordres de phénomènes.

(1) Cf. déjà Hom., *Od.*, XVII, 218 : « toujours la Divinité pousse le semblable vers le semblable ».

(2) Empédocle, fr. 62, v. 6 Diels (*Vorsokr.*[3]).

(3) *ἠλέκτωρ* désigne ici le feu.

(4) *οὐρανός* désigne ici l'air.

(5) *θάλασσα* désigne l'eau.

(6) Id., fr. 22, v. 1-5 Diels.

(7) Id., fr. 82, v. 1-2 Diels, cité par Arist., *Météor.*, IV, 387 b 4.

(8) Anaxagore, p. 301, 7 Diels[3] *τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα* (cf. Démocrite, p. 359, 36 Diels[3]), Id., p. 301, 27 *συνελθεῖν τὰ ὅμοια*, Leucippe, p. 343, 7 Diels[3].

(9) P. 170, 8 Diels[3]. Cf. Macrob., *Sat.*, VII, 5, 17 *Scimus autem similibus similia nutriri... singula ad se similitudinem sui rapere testis Empedocles.*

(10) P. 303, 12, 16 Diels[3] = Simpl., *In Phys.*, III 4, 203 a 19, p. 460, 4 Brandis.

(11) La nutrition est un dissemblable assimilé, d'où le rôle de la digestion, *Phys.*, VIII 7, 260 a 30-32, *de An.*, II 4, 416 a 29 - b 9.

(12) Démocr., p. 359, 36 Diels[3] : *πεφυκέναι γὰρ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κινεῖσθαι.*

« Touchant la sensation, dit Théophraste (1), il existe une double opinion : les uns pensent qu'elle est due au semblable, les autres, au contraire. Parménide, Empédocle, Platon penchent pour la première solution ». La doctrine d'Empédocle est bien connue. Aristote la reproduit à deux reprises (2). « La connaissance, au dire d'Empédocle, résulte de la rencontre de deux semblables. C'est par la terre (3) que nous voyons la terre, par l'eau l'humide, par l'éther (4) le divin éther, par le feu le feu consumant, par notre amour l'amour du monde, sa haine par notre triste haine » (5). Et Théophraste, avec plus de détail (6): « En outre, si le contact suffisait pour la sensation, sans la correspondance du semblable (7), tout contact serait senti. La connaissance, pour Empédocle, requiert donc deux conditions : similitude et contact. Voilà pourquoi il parle d'harmonie ». Ces lois de la connaissance sensible s'appliquent à la pensée. « Le penser s'opère par les semblables, l'ignorer par les dissemblables » (8). Ainsi encore Démocrite, d'après Sextus Empiricus (9) : « Selon une antique doctrine, c'est le semblable qui connaît son semblable : tout animal, dit Démocrite, s'assemble à ses congénères, la colombe à la colombe, la grue aux grues, de même pour tous les autres ».

Voici enfin, sur le plaisir et sur la peine, l'enseignement d'Empédocle. « Le plaisir naît de se mêler à son semblable, la douleur, à son contraire » (10). Anaxagore pense autrement quant au point de la connaissance, mais sa conclusion est la même : « On ne connaît que par son dissemblable. Et c'est pourquoi toute sensation est accompagnée de peine, car le contact d'un dissemblable cause toujours de la peine » (11).

(1) *de Sensibus*, 1, p. 499, 1-3 Diels (*Doxogr.*).

(2) *de An.*, I 2, 404 b 8, *Meta.*, B 4, 1000 b 5.

(3) Qui est en nous.

(4) Synonyme ici de *ἀήρ*.

(5) Fr. 109, v. 1-3 Diels.

(6) *de Sensib.*, 15, p. 503, 21 ss. Diels.

(7) *εἰ καὶ μὴ ἐναρμόττοι τὸ ὅμοιον.*

(8) *de Sensib.*, 10, p. 502, 7-9.

(9) Démocr., fr. 164 Diels, *ap.* Sext. Empiric., *Adv. mathemat.*, VII, 116, 117, cf. *ibid.*, VII, 92, l'opinion attribuée à Philolaos : « Considérant la nature universelle, Philolaos affirmait qu'il lui était apparenté car le semblable est, par nature, fait pour saisir son semblable », p. 239, 23-24 Diels[3].

(10) Théophr., *de Sensib.*, 9, p. 502, 5-6 Diels, 16, p. 503, 30 ss. Diels.

(11) *Ibid.*, 29, p. 507, 21 ss. Diels.

Platon s'est fait l'écho de ces philosophes dans l'exorde du discours d'Hippias (1) : « O hommes qui m'écoutez, c'est par la nature, à mon sens, non par la loi, que vous formez une famille (2) ; car la nature elle-même apparente le semblable à son semblable » (3).

On voit donc à quel principe général se ramène la parenté naturelle (*συγγένεια*) entre l'âme et l'Idée. Encore doit-on se demander si cette parenté se fonde sur une simple ressemblance ou sur un lien métaphysique plus étroit.

Les arguments du *Phédon* tiennent leur force contraignante (4) des relations qui unissent l'intellect à la Forme. Mais la nature de ce rapport n'est pas définie, et il ne semble pas qu'on dépasse une similitude assez vague. La preuve dite par la réminiscence insiste surtout sur un fait (5). C'est un fait que, ici-bas, nous apprenons. Or, apprendre n'est pas autre chose que se ressouvenir. Il faut donc que l'intellect ait vu les Formes avant de choir dans le corps, qu'il ait ainsi préexisté à la naissance. L'argument ne prouve rien d'autre que la coexistence de ces deux réalités, âme, Idée, dans un temps et en un lieu autres que le temps et le lieu de notre vie terrestre. Les Idées une fois admises ainsi que la *μάθησις*, il est nécessaire d'admettre aussi que l'âme préexistait. C'est une même nécessité (6) qui fonde et l'existence de l'Idée et la préexistence de l'âme. On aboutit ainsi à une *similitude d'existence* (7) entre l'âme et l'*οὐσία*. La preuve ne pas va plus loin. Tout au plus peut-on dire que l'*οὐσία* est *nôtre* (8), du fait que l'intellect l'a contemplée dans cet état

(1) *Protag.*, 337 c.

(2) *συγγενεῖς.*

(3) *τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν.* Cf. *Lys.*, 214 a, *Gorg.*, 510 b, *Banq.*, 174 b, 186 b, 192 a, 195 b, *Rép.*, I, 329 a, IV, 425 c, *Phèdre*, 240 c, *Tim.*, 80 a-b (harmonie des sons), 81 a-b (nutrition), *Lois*, IV, 716 c, ARIST., *Rhet.*, I 11, 1371 b 15, *de Caelo*, IV 3, 310 b 2, 12, *Eth. Nic.*, VIII, 1161 b 35, etc.

(4) *ἀναγκαῖον*, 67 e 2.

(5) 76 d - 77 a.

(6) *ἴση ἀνάγκη*, 76 e 6, *ἡ αὐτὴ ἀνάγκη*, 76 e 8-9.

(7) *εἰς καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγος* (le raisonnement) *εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν... καὶ τὴν οὐσίαν*, 76 e - 77 a.

(8) *ἐπὶ ταύτην (τὴν οὐσίαν) τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν*, 76 d-e. Cf. 75 e : le savoir, la vue, qui fonde la *μάθησις*, est quelque chose qui appartient à notre âme, *οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη.*

préempirique. Le texte laisse donc entendre qu'il existe un lien du *νοῦς* au *νοητόν*. Il ne dit par quel est ce lien.

On n'obtient guère plus avec le 3e argument qui tend à établir que l'âme est *essentiellement solidaire* de la Forme (1). Cette preuve, on l'a vu, se subdivise en deux parties : l'âme ressemble à l'Idée *incomposée* (2), elle ressemble à l'Idée *divine* (3). Marquons, dans les deux cas, la valeur propre de cette ressemblance.

Le premier membre de la subdivision nous ramène à la doctrine de l'immutabilité des Formes. Car c'est précisément le fait d'être immuable (4) qui tient lieu de moyen terme entre le *non-composé* indestructible, dès lors éternel, et l'*être en soi*. Si l'être en soi ne périt point, c'est en tant qu'*ἀξύνθετον*. Et ce qui le constitue *ἀξύνθετον*, c'est la propriété qu'il a de ne comporter aucune sorte de changement, quelle qu'elle soit (5), de conserver toujours la même forme identique (6), par où il se distingue des multiples changeants (7), d'où enfin l'incomposé immuable se révèle nécessairement intelligible, saisi par la seule *διάνοια* (8). Maintenant, comment assimiler la nature même de l'intellect à la nature de l'*εἶδος*, comment démontrer qu'il est, lui aussi, incomposé, par suite indestructible ? La notion ici intermédiaire est celle d'*invisible*, et l'on conviendra que cette propriété, extrinsèque au caractère d'*incomposition*, ne fournit peut-être pas une preuve concluante. Des deux parties du composé humain, manifestement le corps s'apparente, s'assimile davantage au visible (9), l'âme à l'invisible. L'expérience montre au surplus que l'âme se rapproche de cet invisible dans la mesure exacte où, fuyant le corps, elle se concentre en soi. Plus l'âme est elle-même, et selon elle-même, mieux elle rencontre l'invisible. *Or, l'invisible est l'immuable* (10). En saisissant donc l'invisible, en s'y tenant attachée, l'âme, à son tour, s'arrête et parvient à l'identité (11). La propriété,

(1) 78 b - 80 d.

(2) 78 b - 79 e.

(3) 80 a-e.

(4) *ἀεὶ κατὰ ταὐτά.*

(5) *μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται*, 78 d.

(6) *μονοειδὲς αὐτὸ καθ' αὑτό.*

(7) 78 d-e.

(8) *τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ.*

(9) *ξυγγενέστερον, ὁμοιότερον*, 79 b, e.

(10) C'est le nœud de la preuve, et ce qu'il faudrait démontrer.

(11) 79 d.

commune à la pensée [1] et à l'*οὐσία*, d'être invisible, l'hypothèse non vérifiée que l'invisible est, de droit, impérissable, voilà le fondement de la *συγγένεια*, et de l'immortalité de l'âme [2].

L'argument invoqué dans le deuxième membre de la subdivision n'est pas plus solide. Des deux éléments du composé humain, l'un est fait pour obéir, l'autre, l'âme, pour commander. De ce fait, l'âme ressemble au divin qui, comme tel, détient le pouvoir [3]. Or le divin, c'est l'être même [4]. Dès lors, semblable au divin, l'élément qui régit en nous participe aux privilèges essentiels de l'être en soi [5]. Est ce un jeu? Platon a t-il pris au sérieux cette analogie toute extérieure entre l'âme et le divin? Selon sa propre doctrine, l'union de l'âme au corps est un état de contrainte, une épreuve passagère, un accident. C'est l'un des principes les plus certains de sa psychologie. C'est par là qu'elle se distingue radicalement de la théorie aristotélicienne de l'âme forme du corps. Il est essentiel à l'âme, selon Platon, de se relier à l'Idée. Il ne lui est pas essentiel d'avoir commerce avec le corps. Le commandement qu'elle exerce à l'égard de ce dernier ne tient donc pas à sa nature. Mais un syllogisme n'a valeur apodictique que si le moyen terme est pris dans l'essence du sujet. Le prédicat *hégémonique* n'ayant pas ce caractère puisqu'il désigne une condition de fait, violente et transitoire, on n'en peut rien conclure quant à la parenté de l'âme et de l'être en soi.

La *République* fait appel à un autre concept. L'âme *imiterait* l'Idée [6]. « A force de regarder, de contempler [7] la belle harmonie des Formes immuables qui jamais n'empiètent l'une sur l'autre ni ne souffrent d'empiètement, mais qui obéissent à l'ordre et à la raison, le philosophe les imite et s'y assimile [8]. Est-il possible en effet de ne pas imiter ce avec quoi l'on vit dans une même joie [9]?

(1) *φρόνησις*, 79 d.

(2) *ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ*, 79 d 3.

(3) 80 a *ἔοικεν ἡ ψυχὴ τῷ θείῳ*.

(4) Ce chaînon ici sous entendu est l'un des dogmes constitutifs de la doctrine.

(5) 80 b. Cf. *Rép.*, X, 611 e où l'on retrouve les mêmes prédicats : *εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς ψυχῆς* (*δεῖ βλέπειν*) *καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς ξυγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη*.

(6) *μίμησις*, VI, 500 c-d.

(7) *θεωμένους*.

(8) *ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι*.

(9) *ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος*.

A vivre ainsi avec un objet ordonné et divin, le philosophe gagne les mêmes qualités autant qu'il est possible à l'homme ». C'est par la même raison que l'âme des dieux se divinise, si l'on peut dire : la contemplation des divines Idées les rend connaturels à leur objet [1]. Les dieux sont dieux parce qu'ils contemplent sans arrêt. L'homme, vu les empêchements de la matière, n'est que tiré vers le ciel, comme une plante « uranienne » qui aurait là-haut sa racine [2].

On aboutit, somme toute, à un cercle vicieux. L'âme contemple en vertu d'une affinité. Cette affinité est l'heureux produit de la contemplation. Il n'en serait pas moins injuste, semble-t-il, de se contenter de ce verdict trop simple.

Sans doute, le plus souvent, la *συγγένεια* de l'âme avec l'Idée apparaît comme un corollaire immédiat de la théorie des Formes; pas plus que l'existence de la Forme elle-même, ce corollaire n'est démontré. Fondement de la science, de l'immortalité de l'âme, de la divinité des dieux, de notre relation au divin, rien, en revanche, ne la fonde. Requise évidemment par le concept même d'*εἶδος* tout ainsi que l'*εἶδος* matériel requiert un œil qui voit, elle demeure un postulat. La seule preuve qu'on en donne est le *fait* de la *μάθησις*, de la science. La science existe. Cela signifie qu'on a vu les Idées. Le reste n'est, au vrai, que métaphore. D'ordinaire, une allusion suffit. Posé le système des *νοητά*, on pose du même coup la parenté. Une fois, au VIe livre de la *République*, l'allégorie du soleil qu'appréhende le plus « solaire » [3] de nos sens presse l'image à l'extrême. Dans la région de l'intelligible, l'Idée du Bien soutient à l'égard de l'intellect et de « l'intelligé » mêmes rapports que le soleil, dans le visible, à l'endroit de la vue et des objets vus [4]. Mais une image n'a pas valeur démonstrative. Platon se laisse conduire par la tradition. Celle-ci le portait à admettre une telle ressemblance comme un fait acquis [5]. La transposition du visible

(1) Les objets auxquels s'applique la pensée du philosophe sont ceux *πρὸς οἷσπερ ὢν θεῖός ἐστιν*, *Phèdre*, 249 c.

(2) *Tim.*, 90 a.

(3) *ἡλιοειδέστατον*, VI, 508 a.

(4) 508 c.

(5) Outre les textes cités plus haut, on a ici le témoignage non équivoque d'Aristote, *de An.*, I 3, 406 b 28-30 : « Le *Timée* compose l'âme avec les éléments (allusion à *Tim.*, 35 a : nous reviendrons sur ce passage) et il la divise selon les nombres harmoniques afin qu'elle ait, par une vertu innée, le sentiment de l'harmonie universelle », *ὅπως αἴσθησίν τε σύμφυτον ἁρμονίας ἔχῃ*,

à l'invisible n'y change rien. La loi de l'*ὁμοιότης* jouera dans ce nouveau domaine comme elle s'imposait sur le plan du sensible. Car c'est la loi même du connaître. S'il y a un œil de l'âme, si cet œil, par nature, connaît l'Idée, c'est parce que l'Idée même n'a plus de sens dès le moment qu'elle n'est point vue.

Telle est, du moins, la démarche habituelle du philosophe. Mais il est permis de se demander si Platon n'a pas tenté d'en offrir quelque représentation plus souple et plus profonde. Car l'on voit bien la difficulté majeure de la thèse du *Phédon*. Il n'y a d'essentiellement indestructible que l'*εἶδος*. Certes, en le contemplant, l'âme s'y apparente, s'y assimile. Dès là qu'elle se fixe en la *θεωρία*, elle participe, d'une certaine manière, à l'immuable. Le discours est mouvement. L'intuition, fin du discours, est arrêt, stabilité. Assurément, encore l'âme ressemble *davantage* à l'invisible, au divin, c'est à dire à l'*εἶδος*. Il reste que l'âme n'est pas *εἶδος*. Une véritable preuve de l'immortalité de l'âme, une preuve contraignante eût dû aboutir à ce point. D'autre part, si le semblable n'est connu que de son semblable, un *εἶδος* ne pourra l'être que de quelque chose qui est aussi *εἶδος* ou qui participe très directement à l'*εἶδος*. Or il semble que le progrès de la doctrine ait tendu à cette conclusion.

Prenons, pour terme final, l'*Eudème* d'Aristote. A plusieurs reprises, l'âme pensante, noétique, y est dite un *εἶδός τι*, une sorte de Forme. Deux voies conduisent à cette définition.

C'est d'abord la réfutation de l'*âme-harmonie*. Au sentiment de Philopon (1), le Stagirite reprend ici les raisons du *Phédon*, argumentant en cette sorte (2) : « L'harmonie a un contraire, la non-harmonie. Or l'âme n'a pas de contraire. L'âme n'est donc pas harmonie (3). On pourrait répondre à cela que l'harmonie n'a pas de contraire au sens propre, mais que son opposé est une privation

ce qui revient à la loi : « le connaissant doit être semblable au connu », exprimée en propres termes *de An.*, I 3, 404 b 16 *τὸν αὐτὸν δε τρόποι* (qu'Empédocle) *καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γιγνώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματc ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι.* Cf. Robin, *Études sur... la Physique dans la philos. d Platon*, p. 51.

(1) Aristote, *Fragm.*, 41, 1481 b 20 Rose[1].

(2) *Ibid.*, b 42 ss.

(3) Rose arrête ici la citation de l'*Eudème*. Mais rien ne prouve que la suit n'en soit pas extraite. Elle est bien dans la manière d'Aristote.

indéfinie (1) ; d'autre part, *en tant qu'elle est une sorte de Forme* (2), l'âme a un opposé indéfini, si bien que, comme nous disons que telle sorte d'harmonie se change en non-harmonie, ainsi pouvons-nous dire que telle sorte de privation se change en (cette Forme qu'est) l'âme » (3). Olympiodore reproduit le premier argument avec une ajoute précieuse : « L'âme, dit-il, n'a pas de contraire, *parce qu'elle est une essence, οὐσία γάρ* » (4).

L'autre voie est plus typique pour notre étude (5). « Selon Platon, il y a d'ordinaire *univocité* (6) entre les Formes (7) et les multiples participant aux Formes (8). Selon Aristote, quand le participant à la Forme est divisible, il n'y a pas univocité, à cause de la trop grande différence qui sépare le divisible de la Forme indivisible. Mais [il y a univocité dans le cas de] l'âme raisonnable (9), vu qu'elle n'est pas seulement définie, mais qu'elle sert elle-même à définir (10). En effet, comme elle est en quelque sorte intermédiaire (11) entre l'indivisible et le divisible, ainsi participe-t-elle ensemble et au défini et au définissant, à l'un en tant qu'elle déroule et distribue ses pensées (12), à l'autre par suite de sa tendance à tout référer à des termes (13) et à unifier toutes ces pensées ainsi déroulées à la

(1) *στέρησις ἀόριστος*, 1482 a 2.

(2) *ὡς εἴδει τινι οὔσῃ.*

(3) 1482 a 2-6.

(4) 1482 b 19.

(5) Aristote, *Fragm.*, 42, 1482 b 24-42. Le texte est emprunté à Simplicius.

(6) *ὁμωνύμως.*

(7) *τὰ εἴδη.*

(8) *τὰ κατ' αὐτὰ εἰδοποιούμενα*, cf. *Phéd.*, 78 e : les multiples exemplaires de beauté, hommes, chevaux, vêtements ou quoi que ce soit d'autre, sont *homonymes* au Beau en soi, 102 b, et *Parm.*, 133 d *τὰ... παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις.*

(9) *λογική.*

(10) Tout comme l'*εἶδος, ὡς μὴ μόνον ὁριζομένην ἀλλὰ καὶ ὅρον οὖσαν*, 1482 b 29-30.

(11) *μεταξύ.*

(12) *ὡς ἀνελιττομένη.* Le mot s'entend clairement si l'on se réfère au *Philèbe*, 15 d-e où, parlant de la fièvre des raisonnements chez les jeunes gens, *τὸ τῶν λόγων πάθος*, Platon dit que, d'une part, on roule et brouille ensemble (*τοτὲ μὲν... κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν*) ce qui veut être séparé, et, d'autre part, déroule à nouveau et distribue par ordre ses pensées (*τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων*). Ce déroulement ordonné suppose des termes définis, *ὁριζόμενα*. En tant qu'elle les comporte, l'âme pensante participe donc à l'*ὁριζόμενον*.

(13) *διὰ τὴν ἀεὶ κατὰ ὅρους μετάβασιν.*

lumière d'une seule et même idée (1), en quoi elle imite l'action de l'Intelligence qui donne à chaque être ses limites(2). C'est pourquoi, dans l'*Eudème*, je veux dire ce dialogue sur l'âme qui est dédié à Eudème, Aristote déclare l'âme une sorte de Forme (3) et loue ceux qui la font réceptive des Formes(4), non pas l'âme tout entière, mais l'âme noétique, vu qu'elle connaît les vraies Formes. En effet, l'intellect, partie supérieure de l'âme et les Formes vraies ressortissent à une même série homogène » (5).

Ce privilège de l'*homonymie* réservée à l'âme noétique offre, du point de vue logique, un grand intérêt. C'est la conclusion nécessaire de la loi de similitude. Si l'intellect connaît les Formes, il doit appartenir au même genre que les Formes. Il doit donc, d'une certaine manière, être Forme. Est-il possible de découvrir, dans les Dialogues, quelque pressentiment de cette vérité?

Un court passage des *Lois* fait de l'âme un *νοητόν*, un *intelligible*. Le morceau est curieux, car l'opinion ici offerte n'a pas le caractère d'une conclusion démontrée. Platon conjecture. Il a de bonnes raisons pour cela. Il n'est pas absolument sûr. Ces litotes n'ont rien de rare. Elles ne marquent souvent rien de plus qu'une réserve bien attique. Peut-être faut-il y voir davantage en ce lieu. Le philosophe avance une pensée dont il n'a pas donné la preuve. Ce n'est qu'une probabilité très solide (6). « Pour le corps du soleil, prononce donc l'Athénien, chacun le voit, mais nul ne voit son âme. Ainsi en est-il de toute âme, et des vivants et des morts, mais il y a grande chance que ce genre de réalités, soustrait par nature à la prise des sens corporels, soit de l'ordre intelligible, et que le seul intellect le saisisse (7). Et c'est donc par la raison seule (8) que nous en devons traiter » (9).

Le *Timée* apporte plus de lumière (10). Mais il convient de réfuter d'abord une objection. Ce dialogue se présente comme un mythe,

(1) *διὰ τὴν τῶν ἀνειλιγμένων πάντων εἰς ἓν συναγωγήν.*
(2) Ici Dieu, *ὡς παρισουμένη τῷ ὁρίζοντι νῷ.*
(3) *εἶδός τι.*
(4) *τῶν εἴδων δεκτικήν.*
(5) *σύστοιχια* ; sur ce mot, cf. *Ind. aristot.*, s.v.
(6) *A strong suspicion*, Bury, Loeb Class. Libr., II, 347.
(7) *πολλὴ ἐλπίς... νοητὸν δ' εἶναι νῷ μόνῳ.*
(8) *διανοήματι.*
(9) *Lois*, X, 898 d-e.
(10) Je suis de près l'excellente analyse de M. Robin, *op. cit.*, pp. 50-60,

et n'a donc point valeur de science. En vérité, le divorce est-il si total? Peut-on séparer absolument le mythe et la dialectique? Il semble que la doctrine soit plus complexe et veuille un jugement plus nuancé (1).

Si la cosmogonie du *Timée* est mythique, c'est qu'elle est précisément une cosmogonie. La matière de l'ouvrage est de l'ordre de la *γένεσις*, du changement. N'ayant point là les marques de stabilité requises en l'objet de science (2), on sort nécessairement du cadre de la dialectique. Cela ne signifie point que tout y soit faux. On n'atteindra qu'un probable *presque* certain. On ne peut atteindre au certain. Il n'y a de tel que les Idées. Le philosophe expose donc comment les choses ont dû se passer, comment il faut, en bonne logique, qu'elles se soient passées. La physique du *Timée* est, en partie, une physique *a priori* (3). Elle déduit la formation des êtres du système général des Idées. Mais cette déduction n'a pas la rigueur d'une nécessité analytique. Le monde n'a pu venir à l'être sans le concours d'un élément qui échappe à l'analyse, qui, par nature, est autre que l'Idée. Ainsi la déduction analytique rencontre-t-elle, en son progrès, une nécessité d'une autre sorte. La rencontre de ces deux pouvoirs, causes complémentaires du devenir, l'une et l'autre indispensables, a pour effet de soustraire tout ce qui naît à l'ordre de la science pure, à la dialectique. Nous voici donc à même d'utiliser les données du *Timée*. Ce qui nous y est dit de l'âme, de sa genèse, n'aura pas la certitude de la théorie des Idées. Mais, admises les Idées et leurs conséquences, Platon expose comment l'âme a dû se former pour convenir à la doctrine. Singulièrement, en ce qui regarde la *θεωρία*, le lien de l'intellect à l'intelligible, nous y verrons les conditions auxquelles l'âme

(1) Sur ce point, cf. en particulier Frutiger, *op. cit.*, pp. 12-19 (réfutation de la thèse de Couturat).

(2) Cf. *Philèbe*, 59 b : *βέβαιον* est signe de l'Idée.

(3) Robin, *op. cit.*, pp. 7-12. Le même auteur a eu soin de montrer (c'est l'objet principal de son ouvrage, cf. p. 7) combien le mécanisme, qui fait l'autre aspect complémentaire de la physique platonicienne dans le *Timée*, diffère du mécanisme atomistique de Leucippe et de Démocrite, cf. *ibid.*, pp. 61 ss., 68 ss., en particulier p. 70 : « Il y a donc un mécanisme intelligible, qui est le modèle du mécanisme physique et qui est nécessaire pour en rendre compte », et la page 73 avec la conclusion : « La source toujours actuelle du mouvement est donc dans un moteur immobile, l'univers des essences dans l'âme du Démiurge. »

doit répondre pour justifier un tel rapport. Cet enseignement sur l'âme aura donc valeur explicative et, en quelque mesure, nécessaire.

Or, il semble que les éléments de la composition de l'âme soient tout juste choisis pour légitimer la connaissance. Point de connaissance sans parenté de nature. C'est cette conjonction naturelle que met en relief la psychologie du *Timée*.

En effet, l'âme (1) est composée de trois éléments (2) : de la substance indivisible (3) correspondant à l'intelligible toujours identique à soi-même (4) ; de la substance divisible (5) correspondant au sensible soumis au devenir (6) ; d'une troisième substance, produite par le mélange des deux premières, qui comprend et la nature du Même et la nature de l'Autre. « Par ce même moyen (7), le Démiurge a formé l'âme intermédiaire entre l'élément indivisible du Même et de l'Autre et l'élément divisible propre aux corps »(8).

Trois éléments entrent donc dans la synthèse de l'âme : l'indivisible qui signifie (9) l'intelligible, le divisible qui signifie (10) le sensible, un intermédiaire produit par le mélange des deux premiers

(1) Il s'agit de l'âme du monde, dont l'âme du vivant mortel « ne diffère que parce que le Démiurge, en la fabriquant, a pris moins de soin à observer exactement les proportions du mélange », Robin, *op. cit.*, p. 59, n. 3, cf. *Tim.*, 41 d 4-7. En outre, « il doit être bien entendu que l'âme dont nous parlons, c'est celle qui est essentiellement un intellect dans un principe de vie », cf. Robin, *loc. cit.*, qui renvoie à *Tim.*, 30 b.

(2) *Tim.*, 35 a-b.

(3) *ἀμέριστος*.

(4) L'*ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον* est une formule technique pour désigner l'*εἶδος*, cf. *Phéd.*, 78 c, e, 102 a - 103 a, et *passim*. Appliqué à l'âme, ce prédicat manifeste sa parenté naturelle avec l'Idée.

(5) *μεριστός*.

(6) *γιγνομένης* a ici le sens fort et fait contraste avec *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης*, cf. Taylor, *A commentary on Timaeus*, 1928, p. 108.

(7) Je lis *κατὰ ταὐτά* (35 a 5) avec Burnet, Robin (*op. cit.*, p. 55, n.1), Taylor et Rivaud.

(8) *ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ*, 35 a. Il est notable qu'au lieu d'*αὐτῶν*, Plutarque (1012 C) a lu *αὐτήν* (*τὴν ψυχήν*, le *συνέστησεν... αὐτήν* de 35 a reprenant le *ψυχὴν... συνεστήσατο* de 34 c) : du même coup la difficulté disparaît. Si l'on garde *αὐτῶν*, il faut l'entendre avec M. Robin (*op. cit.*, p. 55, n. 1), du Même et de l'Autre. De même Rivaud : « l'élément indivisible de ces deux réalités »,

(9) Et qui a rapport à.

(10) Et qui a rapport au.

et qui combine la nature du Même et de l'Autre. Ces trois substances sont fondues de manière à constituer un seul tout (1). Ainsi l'âme est essentiellement un mixte (2).

On ne peut discuter ici toutes les exégèses proposées pour l'indivisible, le divisible, l'intermédiaire. Un point seulement est digne de remarque. Hormis Xénocrate qui tire de notre passage sa définition de l'âme « nombre qui se meut soi-même » (3) et Proclus qui veut y voir une composition de l'essence de l'âme et non pas de sa faculté cognitive (4), la tradition s'accorde à expliquer le mélange par référence à la nature des objets que l'âme devra connaître. « Platon, dit Aristote, fait l'âme composée d'éléments. [Il estime] en effet qu'on ne connaît le semblable que par le semblable, et que les objets de connaissance sont formés des mêmes principes [qui servent à la composition de l'âme] » (5). Selon l'observation de Taylor (6), *στοιχεῖα* ne signifie pas dans ce texte les quatre « racines » matérielles d'Empédocle, mais les principes métaphysiques de l'être, indivisible dans le cas de l'*εἶδος*, divisible dans le cas de l'*αἰσθητόν*, Même et Autre dans les deux cas ; *πράγματα* ne désigne pas non plus les corps matériels, mais tous les objets, quelqu'ils soient, dont l'âme prend connaissance, l'*εἶδος* invisible aussi bien que le sensible. La composition de l'âme du *Timée* obéit donc à la loi de similitude : elle en est une conséquence. La doctrine de l'Académicien Crantor est toute semblable. L'âme a pour fonction d'exprimer des jugements sur les intelligibles, les sensibles, et leurs rapports ; elle doit, par suite, comprendre en elle-même quelque chose de la nature de ces objets, de l'intelligible immuable, du sensible changeant, du Même et de l'Autre puisque et l'intelligible et le sensible impliquent également ces deux prin-

(1) *εἰς μίαν ἰδέαν, ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν.*

(2) Noter *δύσμεικτον, μειγνύς, μεμειγμένην* en quatre lignes, 35 a 9 - b 3.

(3) Cf. Plut., *περὶ τῆς ἐν Τιμ. ψυχογονίας*, c. 2, 1012 F. Le raisonnement de Xénocrate est le suivant (d'après Plutarque, *l. cit.*) : « L'âme est un nombre qui se meut soi-même ». Or, avec l'indivisible et le divisible, on compose le nombre, mais le mouvement n'apparaît pas encore. Il apparaît au contraire dès que, à l'*οὐσία* faite des deux premiers termes, on ajoute le Même et l'Autre. Voilà enfin l'âme.

(4) *δύναμις γνωστική*, *in Tim.*, II, p. 154 Diehl.

(5) Arist., *de An.*, I 2, 404 b 16.

(6) *Op. cit.*, p. 110. Cf. au surplus tout le paragraphe, pp. 109-136.

cipes (1). C'est une exégèse « épistémologique ». Encore que Posidonius fasse du divisible l'étendue et de l'*οὐσία* intermédiaire les objets des sciences mathématiques intermédiaires entres les Formes indivisibles et les sensibles, il fonde son explication sur le principe de l'*ὁμοιότης*. Pour connaître les deux extrêmes, l'âme doit participer à leur nature ; elle possède donc en elle l'*ἀΐδιον* des *νοητά*, le *παθητικόν* des *αἰσθητά* ; de ce fait, il lui convient d'être en quelque sorte une substance intermédiaire entre l'un et l'autre. Cette nature d'*ἐν μέσῳ* l'apparente à ces intermédiaires (2) que sont les êtres mathématiques entre les intelligibles suprêmes et les sensibles (3). Achevons avec Plotin cette revue. Si l'âme, écrit-il, est indivise et sans parties (4), c'est qu'elle est un intelligible et qu'elle vient du monde intelligible. Si l'on dit justement qu'elle est divisible dans les corps (5), c'est qu'elle s'éloigne de ce monde (6) en venant dans un corps. Si enfin, même en ce nouvel état, l'âme reste indivisible (7), c'est qu'il y a une partie d'elle-même qui n'est pas venue, dont la nature ne souffre pas la division. Le mot de Platon (8) signifie donc que l'âme est faite d'une essence qui reste en

(1) Cf. Plut., *loc. cit.*, c. 2, 1012 F - 1013 A. Il n'est pas aisé de décider si le Même et l'Autre de notre texte se réfèrent disjointement, l'un au seul intelligible, l'autre au seul sensible, ou conjointement aux deux ensemble. Taylor, *op. cit.*, p. 128, semble préférer la première interprétation, tout en reconnaissant que Même et Autre peuvent être affirmés de quelque sujet que ce soit, cf. *Tim.*, 37 b 3 ss. Crantor a choisi la seconde, et voici son raisonnement (d'après Plutarque, *l. c.*) : *a*) L'indivisible est un Même absolu, le divisible est un Autre absolu ; — *b*) la fonction de l'âme est de *κρίνειν*, c'est-à-dire de connaître, par détermination et relation de l'intelligible et du sensible ; — *c*) il faut donc qu'il y ait, dans l'intelligible, du Même et de l'Autre, comme aussi dans le sensible ; — *d*) il faut donc que l'*οὐσία* faite d'indivisible et de divisible, pour être une âme et en remplir les fonctions, reçoive en outre un mélange de Même (absolu) et d'Autre (absolu). Telle est aussi l'exégèse suivie par M. Robin (*op. cit.*, p. 55) et qu'il a bien voulu me développer dans une communication orale dont cette note s'inspire directement.

(2) *μεταξύ*.

(3) Cf. Plut., *loc. cit.*, 1023 B-C. M. Robin, *op. cit.*, p.51, admet la même exégèse de l'*οὐσία ἐν μέσῳ* : « ce que l'âme est destinée à connaître, ce sont bien des choses intelligibles, des choses sensibles et ces choses intermédiaires que sont les essences mathématiques. »

(4) *ἀδιάκριτος καὶ ἀμέριστος*.

(5) Plat., *Tim.*, 35 a *μεριστὴ περὶ τὰ σώματα*.

(6) Intelligible.

(7) *ἀμέριστος*.

(8) *Tim.*, 35 a.

haut et d'une essence suspendue à celle-là mais qui émane jusqu'ici comme un rayon du centre. Si donc l'âme voit ici bas, *c'est au moyen précisément de cette partie par laquelle elle conserve en elle-même la nature du tout* (1). On ne peut mieux marquer la parenté de nature entre l'âme intellective et l'intelligible. C'est ce lien qui fonde et qui permet la *θεωρία*.

La tradition des exégètes paraît ainsi unanime. Ce qui justifie la composition de l'âme (2), c'est sa fonction cognitive (3). Composée de tels éléments, l'âme se tourne sur elle-même. « Et selon qu'elle entre en contact (4) avec un objet de connaissance (5) qui possède une essence divisible (6) ou avec un objet qui possède une essence indivisible (7), elle proclame, en se mouvant, par tout ce qu'elle est (8), à quelle partie d'elle-même cet objet est identique et de quelle partie d'elle-même cet objet est différent » (9). Quand l'âme, par le cercle de l'Autre, entre en contact avec le sensible, elle se forme une opinion (10) et une croyance (11) solide et vraie. Quand, par le cercle du Même, elle entre en contact avec l'intelligible (12), elle se forme une intellection (13) et une connaissance scientifique (14). La nature de l'âme, sa genèse, s'expliquent donc par le rôle qu'elle est appelée à jouer. Tel est le sens de cette psychologie.

Dira-t-on que le cercle est vicieux, que, loin de rendre raison de la loi de similitude, la genèse du *Timée* n'en est qu'une confirmation dernière et plus éclatante, que l'âme ne s'ordonne pas à l'intelligible parce que, *en fait*, elle contient de l'intelligible, mais qu'elle *doit* contenir de l'intelligible si l'on veut légitimer sa rela-

(1) *Enn.*, I, 21 (fragment inséré par M. Bréhier au début de l'*Enn.* IV). Cf. aussi *Enn.*, IV, 2, où Plotin commente le même passage du *Timée*.

(2) *Tim.*, 35 a.

(3) *Tim.*, 37 a-c.

(4) *ἐφάπτηται*.

(5) Un *πρᾶγμα* au sens d'Aristote.

(6) *σκεδαστήν*.

(7) *ἀμέριστον*.

(8) *διὰ πάσης ἑαυτῆς*.

(9) *ὅτῳ τ' ἂν τι ταὐτὸν ᾖ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον*, 37 a.

(10) *δόξα*.

(11) *πίστις*.

(12) *λογιστικόν*.

(13) *νοῦς*

(14) *ἐπιστήμη*.

tion à l'Idée, qu'ainsi enfin la psychologie du *Timée* n'est pas principe, mais conséquence? L'objection a de la force. Car c'est ici l'Académie qui voit juste contre Plutarque. Le *Timée* ne rapporte pas un fait. Il répond à un plan théorique, *θεωρίας ἕνεκα*. La loi de similitude ayant valeur d'axiome, les choses doivent s'y conformer. Cette loi n'en exprime pas moins une difficulté réelle qui est au centre de la *θεωρία*, et, pour mieux dire, de toute connaissance. La métaphysique postérieure et la théologie s'en préoccuperont à leur tour. Reprenant l'image de la *République*, on admettra que, si l'âme s'unit aux Idées, c'est parce que et l'âme et les Idées portent en elles le reflet d'une même lumière. Ainsi, dans l'ordre physique, la vue et l'objet vu ne sont-ils en contact que grâce à la lumière du soleil. Pareillement l'œil de l'âme ne saurait-il atteindre le Dieu transcendant que si quelque reflet divin le vient éclairer. C'est la « lumière de foi », fruit de la grâce. C'est, au ciel, la « lumière de gloire ». Ces développements de la théologie ne font que poursuivre, en ses plus hautes conséquences, le principe formulé déjà par le *Timée*. On a toujours perçu que la dépendance du *νοῦς* à l'égard du *νοητόν* a le caractère d'une nécessité. Quant à déterminer exactement la nature de la similitude, est-ce possible? Pour la pénétrer en son fond, ne faudrait-il pas que notre intelligence, se dépassant elle-même, s'installât en ce foyer surnaturel qui éclaire à la fois et l'objet et le sujet?

CHAPITRE II

La ΚΑΘΑΡΣΙΣ

La *θεωρία* est la rencontre de deux éléments purs. « Qui donc serait capable d'atteindre l'être le plus purement sinon celui qui, par la pensée toute seule, sans recourir dans l'acte de penser à la vue ou à quelque autre sens, mais au moyen de la pensée en elle-même, par elle-même, sans mélange, tâcherait à saisir selon ce qu'elle est en elle-même, par elle-même, sans mélange, chacune des réalités? » (1). « N'être pas pur et cependant toucher à ce qui est pur, il est à craindre que ce ne soit pas permis » (2).

On a beaucoup glosé sur les origines de la *κάθαρσις* platonicienne.

(1) *αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων*, *Phéd.*, 65 e - 66 a.

(2) *μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ*, 67 b. On notera l'emploi de *θεμιτόν* qui a un sens très précis. C'est ce qui est permis par la loi religieuse, particulièrement en tout ce qui concerne le culte divin : entrée dans les enclos sacrés, offrandes, sacrifices. Cf. l'inscription de Cumes 1re moitié (du ve s. av. J.-C.), *Notizie degli Scavi*, 1905, p. 378 : *ο ὐ θ έ μ ι ς ἐντοῦθα κεῖσθαι ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένον*, et Michel, *Recueil*, nos 691, l. 4-6 (Athènes, *ἱερόν* d'Asclépios et d'Hygie, 1er s. av. J.-C.) : *θύειν τοὺς γεωργοὺς καὶ τοὺς προσχώρους τοῖν θεοῖν ἧι θ έ μ ι ς*, 706 (Thasos, culte des Nymphes et des Charites, ve s. av. J.-C.) : *Νύμφηισιν κἀπόλλωνι Νυμφηγέτηι θῆλυ καὶ ἄρσεν, ἂν βόληι προσέρδεν. Οἲν οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον... Χάρισιν αἶγα ο ὐ θ έ μ ι ς οὐδὲ χοῖρον*, 714 (Myconos, ier s. av. J.-C.), l. 9 : *γυναικὶ ο ὐ θ έ μ ι ς*, l. 26 : *ξένωι ο ὐ θ έ μ ι ς*, etc. Dans l'*Ion* d'Euripide, si riche en indications rituelles, le chœur demande au jeune « esclave du dieu » (*δοῦλος θεοῦ*), 219-222 : *σέ τοι τὸν παρὰ ναὸν αὐδῶ - θ έ μ ι ς γυάλων ὑπερβῆ - ναι λευκῷ ποδί γ' εἴσω ; - ο ὐ θ έ μ ι ς, ὦ ξ έ ν α ι* (l'épithète *λευκῷ* équivaut ici à *καθαρῷ*), 233 : *πάντα θεᾶσθ', ὅ τι καὶ θ έ μ ι ς, ὄμμασι*, 1256 : *ἱκέτιν ο ὐ θ έ μ ι ς φονεύειν*. On entre dans le temple pieds nus, cf. la loi religieuse de Ialysos, Rhodes (iiie s. av. J.-C.), Michel, 434 l. 25-26 *μηδὲ ὑποδήματα ἐσφερέτω* (*ἐς τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος* de l'héroïne Alectrôna).

L'image est-elle empruntée directement à la médecine? Ou bien les Pythagoriciens avaient-ils déjà transposé la « purgation » sur le plan de la sagesse : le corps est purgé par la médecine, l'âme par la *μουσική-σοφία* (1)? Est-ce un souvenir des *καθαρμοί* d'Empédocle (2), des usages corybantiques (3), de l'orphisme (4)? Mis à part le sens médical qui ne semble pas probable, toutes les opinions sont possibles, l'idée de purification s'étendant à toutes les parties et à toutes les modalités de la religion grecque. Mais peut-être n'a-t-on pas fait assez de cas de l'hypothèse la plus simple, bien que des textes formels la suggèrent naturellement. Les lois rituelles gravées à l'entrée des *ἱερά* ou *τέμενοι* rappelaient au fidèle le précepte de « pureté ». C'est que le sacré, comme tel, est pur, c'est à dire proprement « séparé », inabordable (5), intouchable (6), à moins de certaines conditions. D'un mot il est *καθαρόν*, et il faut être *καθαρός* pour avoir commerce avec lui. De là, une foule de prescriptions relatives à la pureté physique qui vont depuis la propreté du sanctuaire (7) jusqu'à la *pureté* des offrandes ou des victimes de

(1) Cf. Burnet, *Phédon, ad* 61 a 3, 67 c 5, 69 a 1 ; Rohde, *Psyché, trad. fr.*, p. 398, n. 4.

(2) Burnet, *ad* 69 c 2, Rohde, *op. cit.*, p. 412, n. 2.

(3) Rohde, *op. cit.*, p. 302, n. 1.

(4) *Ibid.*, pp. 353 ss., 366 ss.

(5) Littéralement *infranchissable*, *ἄβατον*.

(6) Cf. *ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτόν*, *Phéd.*, 67 b 1.

(7) Défense de laver les entrailles (des victimes) dans une grotte dédiée aux Nymphes près de Vari en Attique (ve s. av. J.-C.), Michel, *Recueil* (*Suppl.*), n° 1528 : *τἄντερ' ἔχσο κλύζεν καὶ τὸ ὄνθον ἐ[κφ]έ[ρε]ν*. La même obligation d'enlever les excréments est formulée par les administrateurs de l'Hécatompédon (485-4), Michel, n° 810, l. 9-11 : *μεδ' ὄνθον ἐγλέγεν* (ne pas laisser s'accumuler les excréments des victimes à l'intérieur de l'enclos), cf. n°s 695, l. 28 (Tégée, temple d'Athéna Aléa, comm. ive s. av. J.-C.) : *τὸν κόπρον τὸν ἀπὺ δοσ...*, 707, l. 2-5 (Chio, ive s. av. J.-C.) : *ἐν τοῖς ἄλσεσιν μὴ ποιμαίνειν μηδὲ κοπρεύειν*, 743 (Athènes, ive s. av. J.-C.) : *ὅρος χωρίου κοινοῦ Εἰκαδείων* (collège religieux en l'honneur d'Apollon *Παρνήσσιος* ayant pour héros éponyme *Εἰκαδεύς*, cf. Pauly-Wissowa, *s. v.* et Michel, n° 974). *Μὴ συνβάλλειν εἰς τοῦτο τὸ χωρίον μηθένα μηθέν*. Un fonctionnaire du temple, le *ζακόρος* ou *νεωκόρος*, est précisément chargé de ces soins de propreté. Dans le drame d'Euripide, le jeune Ion nettoie, au petit matin, l'entrée du temple de Delphes, v. 102-106. Il en chasse les oiseaux dont la fiente souille le lieu saint, 106-108. Il l'asperge d'eau lustrale, 105-106, 146-150. Il balaye, 115, 121. Des fonctions analogues sont probablement dévolues aux *ἱεροὶ παῖδες* de l'Asclépiéion de Pergame, cf. Michel, n° 519, l. 26 (fin iie s. av. J.-C.) : le prêtre d'Asclépios doit *κυριεύειν τῶν ἱερῶν παίδων*.

sacrifice (1) et à l'*ἁγνεία*, d'abord corporelle (2), puis morale (3), des dédicants. Ce sens cultuel de la *κάθαρσις* peut donc se résumer ainsi : « il n'est pas permis par la loi religieuse de toucher au sacré,

(1) *παριστάτω τὰ θύματα εὐίερα καθαρὰ ὁλόκλαρα*, Michel, n° 694, l. 70 (règlement des mystères d'Andanie, 91 av. J.-C.) et *passim*.

(2) Cf. Michel, n°s 398 b (loi de Iulis, dans l'île de Céos, sur les funérailles, cause d'impureté rituelle, ve s. av. J.-C.), 520, l. 19, 25-27 (loi de Gambreion, en Mysie, sur le deuil, fin iiie s. av. J.-C.), 694, l. 37 (mystères d'Andanie) : *ἀναγράψαντω δὲ καὶ ἀφ' ὧν δεῖ καθαρίζειν καὶ ἃ μὴ δεῖ ἔχοντας εἰσπορεύεσθαι*, 716, l. 42-43 (calendrier liturgique, Cos, iiie s. av. J.-C.) : *προαγορευέτω ἁγνεύεσθαι γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς ἀντὶ νυκτός*, 730, l. 3-5 (Pergame, temple d'Athéna Niképhoros, iie s. av. J.-C.) : *ἁγνευέτωσαν δὲ καὶ εἰσίτωσαν εἰς τὸν τῆς θεοῦ ναὸν οἵ τε πολῖται... ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας γυναικός κτλ.*, 794 (Astypalée, iiie s. av. J.-C.) : *ἐς τὸ ἱερὸν μὴ ἐσέρπεν ὅστις μὴ ἁγνός ἐστι*, etc.

(3) On trouve les deux réunies dans un règlement de temple à Lindos, Rhodes (iie s. ap. J.-C.), Michel, n° 723, l. 2-7 : *Ἀφ' ὧν χρὴ παρῖναι αἰσίως* (d'une manière propice, conforme à l'*αἶσα*, à la décision de la divinité) *εἰς τὸ ἱερόν. Πρῶτον μὲν καὶ τὸ μέγιστον· χεῖρας καὶ γνώμην καθαροὺς καὶ ὑγιεῖς ὑπάρχοντας καὶ μηδὲν αὐτοῖς δεινὸν συνειδότας*. Suivent l'indication des délais légaux prescrits après la manducation de certains mets, après l'avortement, les funérailles, la copulation charnelle, les menstrues, le précepte des ablutions rituelles, l'obligation de s'oindre d'huile. Cf. *ibid.*, n° 988, l. 2-4, 8-9, 12-13 (sanctuaire de Mèn Tyrannos, Laurion, iie s. ap. J.-C.) : *μηδένα ἀκάθαρτον προσάγειν· καθαριζέστω δὲ ἀπὸ σκόρδων καὶ [χοιρέων] καὶ γυναικός... ἐὰν δέ τις βιάσηται, ἀπρόσδεκτος ἡ θυσία παρὰ τοῦ θεοῦ... καὶ εὐείλατος γένοιτο ὁ θεὸς θεραπεύουσιν ἁπλῇ τῇ ψύχῃ*. Un deuxième exemplaire porte, l. 5 ss. : *καὶ ἀπὸ νεκροῦ καθαρισζεσθαι δεκάταν, ἀπὸ γυναικέων* (menstrues) *ἑβδομαίαν*, (*ἀνδροφόνον μηδὲ περὶ τὸν τόπον*), *ἀπὸ δὲ φθορᾶς* (avortement) *τετταρακοσταίαν*. Les mots mis entre parenthèses, et qui devaient être placés après le dernier précepte, indiquent donc que le meurtrier ne doit même pas s'approcher de l'enclos, mais il peut n'être question ici que de l'impureté dont se charge celui qui a répandu le sang. Voir encore n° 1563 (Suppl.), l. 31-34 (Attique, Liopesi, ier ou iie s. ap. J.-C.) : *μηδενὶ ἐξέστω ἰσιέναι ἐς τὴν σεμνοτάτην σύνοδον τῶν ἐρανιστῶν πρὶν ἂν δοκιμασθῇ εἴ ἐστι ἁγνὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθός*, ainsi que l'inscription de Délos, P. Roussel, *Mélanges Holleaux*, 1913, p. 276 (sanctuaire de Zeus Kynthios et d'Athéna Kynthia, cf. déjà Ziehen, *Leges Sacrae*, n° 91) et, mieux, A. Plassart, *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe*, 1928, p. 140, dont la restitution (l. 5) date le texte de 116/115 av. J. C. : *χερσὶν καὶ ψυχῇ καθαρᾷ*, et les deux épigrammes de l'*Anthologie*, *Anth. Pal.*, XIV, 71 et 74, toutes deux *χρησμοὶ τῆς Πυθίας*, la première imitée dans un *Σεράπιδος χρησμός* cité par Wolff, *Porphyrii de phil. ex. orac. h.*, 1856, p. 85. En somme, l'idée de pureté morale est relativement tardive. Le témoignage le plus ancien serait le précepte d'Épidaure (ive s. av. J.-C.) d'après Théophraste, source de Porphyre, *de abst.*, II, 19.

qui est pur, avec des mains impures » (1). A l'entrée du temple ou de l'enclos une inscription rappelle le devoir de se purifier (2). Des vases d'eau lustrale permettent d'y obéir (3). L'auteur des *Lois* n'i-

(1) Au *μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι οὐ θεμιτόν* du *Phédon* correspond exactement le précepte rituel de l'*Ion*, 1315-1316 : *οὐδὲ γὰρ ψαύειν καλὸν - θεῶν πονηρὰν χεῖρα.*

(2) Cf. le précepte d'Épidaure : *ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα - ἔμμεναι. ἁγνεία δ' ἔστιν φρονεῖν ὅσια* (sur cette inscription, *προεγέγραπτο,* voir Bernays, *Theophrastos Schrift über Frömmigkeit*, 1866, pp. 76-77), et Michel, nos 434, l. 13-18 (les trois stèles portant l'inscription sont placées, l'une à l'entrée du *ἱερόν* qui regarde la ville de Ialysos, l'autre à la porte de sortie qui regarde la ville d'Achaia, la troisième au fronton de la salle des banquets), 520, l. 29-33 (deux stèles, l'une à l'entrée du Thesmophorion, l'autre à l'entrée du temple d'Artémis Lochia à Gambreion, Mysie), 842 (sanctuaire d'Apollon Koropaios à Démétrias, Thessalie, 1re moitié IIe s. av. J.-C.), l. 39-42 (une copie du décret est gravée sur la porte de pierre à l'entrée du *ἱερόν, ὅπως παρακολουθῶσιν οἱ ἐμβάντες τὰ δεδογμένα*), etc.

(3) *ἀπορραντέριον* mobile en argent, inventaire des trésors de l'Hécatompédon, 422-419, Michel, no 812, l. 7, 17, 28, 41 ; *φιάλε χρυσε̃ ἐχς ἓς ἀπορραίνονται* dans le pronaos du Parthénon, 414-411, no 813, l. 5 ; *ἀπόρανθρον* dans un temple d'Aphrodite, à Anaphé, fin IIe s. av. J.-C., no 853, l. 17 ; *Ion*, 434-436 : *ἀλλὰ χρυσέαις - πρόχοισιν ἐλθὼν ἀπορραντήρια - δρόσον καθήσω.* Le terme technique pour les ablutions rituelles est *ἀπορραίνεσθαι,* cf. no 717, l. 23-24 : *θύει ἱαρεὺς καὶ ἀπορραίνεται,* ou *περιρραίνεσθαι,* cf. no 723, l. 15 : *αὐθημερὸν περιραναμένους,* mention d'un *περιρραντήριον* en fer muni d'un support dans l'inventaire des temples de Délos, 364 av. J.-C., no 815, l. 139, de même dans l'inventaire de 279 av. J.-C., no 833, 127. Des vases à destination plus spéciale sont les *χερνιβεῖα* pour les mains, cf. nos 815, l. 128 (invent. de Délos, 364 av. J.-C. : vingt-trois *χερνιβεῖα* en bronze), 833, l. 127 (inventaire de Délos, 279 av. J.-C. : deux *χερνιβεῖα* en bronze), l. 128 (huit *χ.* en bronze), cf. *Oreste*, 1604 *ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας* et les inscriptions de Lindos, no 723, l. 4-5, et de Délos (sanctuaire de Zeus Kynthios), citées *supra*, p. 125, n. 3 ; les *ποδανιπτῆρες* pour les pieds, cf. les inventaires de Délos, no 815, l. 136 (un *ποδ.* en bronze), l. 141 (deux *ποδ.*), no 833, l. 128 (deux *ποδ.* en mauvais état, munis chacun d'une anse), no 816, l. 19 (inventaire du temple d'Éleusis, 355 av. J.-C. : quatre *ποδ.*), cf. *Ion*, 220-221 : *θέμις γυάλων ὑπερβῆ - ναι λευκῷ ποδί γ' εἴσω,* « nous est-il permis de franchir le seuil de l'antre du dieu après du moins nous être lavé les pieds ? » (*γυάλων* est d'une exactitude parfaite : les suivantes de Créuse demandent si elles peuvent pénétrer dans l'*adyton*, salle souterraine où la Pythie rendait ses oracles, et qui n'était accessible qu'au personnel prophétique ; *οὐ θέμις,* répond Ion ; ces femmes ne sont pas au courant, elles s'enquièrent donc de ce qui est ici *θεμιτόν* ; cependant elles n'ignorent pas la loi commune, nul n'entre dans un sanctuaire qui ne s'est d'abord purifié, cf., pour les *θέραπες* d'Apollon, les vv. 94-97).

gnorait rien de ces usages. Un témoignage suffira, qui offre le commentaire le mieux approprié à notre mot : *le pur aux purs*. « Quelle est donc la conduite chère à Dieu et conforme à sa nature ? Il n'y en a qu'une, un vieux proverbe l'exprime bien : *le semblable plait au semblable* quand il obéit à la mesure, tandis que les choses démesurées ne plaisent ni à ce qui leur ressemble ni aux choses mesurées. Que Dieu nous paraisse donc comme la mesure souveraine de tous nos biens, et non pas l'homme ainsi qu'on le prétend (1). Celui donc qui veut devenir cher à Dieu doit nécessairement se rendre, autant qu'il lui est possible, pareil à Dieu. Dès lors, celui d'entre nous qui vit dans la sagesse est cher à Dieu, car il Lui est semblable, celui qui ne vit pas dans la sagesse est dissemblable à Dieu, ennemi de Dieu (2). Ainsi pour tout le reste. Telle sera donc, en conséquence, notre règle, la plus belle et la plus vraie, d'ailleurs, de toutes les règles : sacrifier aux dieux, converser toujours avec eux (3) par des prières, des offrandes, et tout ce qui compose le culte divin, c'est chose la plus belle, la meilleure, la plus utile au bonheur, la plus souverainement convenable pour l'homme de bien. Mais pour le mauvais, c'est tout l'opposé. Car le mauvais est impur quant à l'âme (4) tandis que l'homme de bien est pur : or de ce qui est impur, ni l'homme de bien ni Dieu lui-même ne peuvent décemment accepter les présents. Vain est donc tout le tracas que les impies se donnent pour honorer les dieux (5), mais il est, pour tous les pieux, d'un grand profit » (6). On le voit, Dieu, et tout ce qui est de Dieu, est pur. On ne peut donc s'en approcher, on ne peut plaire au divin qu'à la condition de participer à cette pureté. La *καθαρότης* de l'objet exige, dans le sujet, un état analogue. S'il ne le possède pas encore, il doit, de toute nécessité, *καθαρίζεσθαι*. Telle paraît avoir été la genèse de la *κάθαρσις* platonicienne (7). Aussi bien,

(1) Allusion à Protagoras, cf. *Crat.*, 386 a ss., *Théét.*, 152 a.

(2) Schanz supprime avec raison *καὶ ἄδικος*.

(3) Je lis *ἀεὶ* avec Schanz : *δεῖ* MSS. Sur le *προσομιλεῖν τοῖς θεοῖς*, cf. *Idéal*, index, *s.v.*

(4) *ἀκάθαρτος γὰρ τὴν ψυχὴν ὅ γε κακός*, cf. les inscriptions citées *supra*, p. 125, n. 3.

(5) *μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει*, Théophraste dans Porph., *de abst.*, II 15, p. 145, 1-3 Nauck.

(6) *Lois*, IV, 716 c - 717 a.

(7) Tout porte à croire que la doctrine platonicienne a contribué, en retour, à la genèse de l'idée de pureté morale dans les prescriptions du culte. Car ces

l'Idée n'est-elle pas le divin par excellence, et le monde des Idées le vrai monde des dieux, *τόπος ὑπερουράνιος*? Conçoit-on donc qu'il soit permis d'entrer en cet enclos, en ce *τέμενος* sacré, sans les conditions requises? De la pureté physique à la pureté morale, qui est celle du *νοῦς*, le progrès est naturel. Les Dialogues mêmes l'attestent, c'est cette voie que Platon a suivie.

Admises les nécessités de la *θεωρία* et cette transposition du ritualisme à la vie de l'esprit, un double travail se propose au philosophe. La contemplation est la saisie par le *νοῦς* seul de la seule Idée. Mais l'œil de l'âme est ici-bas enseveli dans une sorte de bourbier étrange (1). Par ailleurs, l'*εἶδος* invisible n'apparaît qu'au terme d'une pénible montée. Il faut donc purifier le *νοῦς* et, d'une certaine manière, purifier l'Idée même. Ce double effort est la conséquence immédiate des données du problème. En dégageant du sensible et l'intellect et l'intelligible, *κάθαρσις* et dialectique conspirent à permettre la contemplation.

Voyons d'abord ce qui regarde la purification du sujet, la *κάθαρσις* proprement dite. Elle est un thème central dans le *Phédon*. A la fin de chacun des trois discours, Socrate engage ses disciples à se purifier. Il y a donc lieu de joindre la conclusion du 1er discours (2) à celle du 2e (3), l'une et l'autre corroborées par la conclusion du 3e (4). L'idée générale exprimée en ces trois passages est que l'âme purifiée aura sa récompense et qu'ainsi le philosophe n'a rien à craindre de la mort.

1er *discours*.

1. *Qu'il faille « purifier » l'âme du corps, c'est ce qui résulte de la notion même de contemplation.*

La *θεωρία* est une vue de l'invisible. Cette vue n'est possible

préceptes rituels évoluent avec les mœurs. Et les mœurs ont subi l'empreinte du philosophe, comme on l'a vu déjà pour ce qui regarde l'éducation. Que cet enrichissement ait été lent, que le concept de pureté morale n'ait jamais exclu l'idée première de pureté physique avec laquelle il voisine dans nos inscriptions, cela tient à la nature même du *rite*. En matière de religion, c'est l'élément le plus stable, le moins propre à changer.

(1) *ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι*, *Rép.*, VII, 533 d.

(2) 67 b - 69 d.

(3) Qui reprend le thème de la « vie philosophique », 80 e - 84 b.

(4) 114 c - 115 a.

que dans la mesure où l'âme se sépare de la matière. Qu'est-ce donc que la *κάθαρσις*? « Se purifier, n'est-ce pas exactement ce que dit l'antique tradition (1), séparer le plus possible l'âme du corps, habituer l'âme à quitter l'enveloppe du corps pour se ramasser, se concentrer en elle-même et vivre là autant qu'elle le peut, maintenant et plus tard, seule avec elle-même, délivrée des liens du corps comme d'autant de chaînes? » (2). « Or, cette délivrance est tout juste la fin où tendent ceux qui cultivent droitement la sagesse, et voici donc à quoi s'exercent précisément les philosophes : délivrer, séparer l'âme du corps » (3).

2. *Aussi bien cette ascèse est-elle commandée par une mystique, elle n'est pas un but en soi-même.*

C'est l'amour de la pensée (4) qui détermine à fuir le corps. Celui qui aime désire d'être auprès de son aimé, il le cherche jusque dans l'Hadès. Si donc on aime la pensée (5), on se rendra avec joie au lieu où l'on est sûr de la trouver toute pure (6).

2e *discours*.

Ces vues sont reprises dans la conclusion du 2e discours, mais l'on y insiste sur la *récompense de la vie philosophique*. La conclusion du 1er discours montrait qu'on ne doit pas craindre la mort puisque celle-ci nous unit à l'objet de notre désir, la pensée. La conclusion du 2e expose que ce bonheur final du sage consiste à voir les *εἴδη* dont l'âme purifiée est parente.

1. Supposons que, à la mort, l'âme soit pure (7) dès là qu'elle a fui le corps durant la vie et qu'elle s'est ramassée sur elle-même (8), dans cet état (9), elle s'en va au lieu qui lui est semblable, vers

(1) Orphique, cf. Robin, *ad loc.*

(2) 67 c.

(3) 67 d.

(4) *ἥρων δὲ* (sc. les philosophes) *φρονήσεως*, 68 a.

(5) *φρονήσεως ἐρῶν τῷ ὄντι.*

(6) *καθαρῶς*, 68 a-b. La 3e partie de cette conclusion (68 c - 69 b) sera analysée *infra*, pp. 131 ss., 144-145.

(7) *ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται* (τοῦ σώματος à la mort).

(8) *φευγοῦσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς ἑαυτήν*, 80 e.

(9) *οὕτω μὲν ἔχουσα*, 81 a.

l'invisible (1), c'est à savoir le divin, l'immortel, le sage (2). Parvenue en ce lieu, elle jouit de la béatitude, car elle est détachée de toute erreur et folie, de toutes craintes et passions sauvages et des autres maux humains. Telle est la récompense de l'*ἔρως φρονήσεως* (3).

A l'encontre, l'âme de ceux qui ont vécu dans l'amour du corps (4) est nécessairement contaminée, ensorcelée (5) ; alourdie de la sorte par le poids du terrestre et du visible, elle tombe d'elle-même dans l'Hadès et ne peut donc participer à la *θεωρία* (6).

Concluons donc en rappelant une fois de plus notre précepte rituel : *à quiconque meurt sans avoir mené la vie philosophique et s'être entièrement purifié il est défendu d'entrer dans la famille des dieux* (7).

2. Ainsi enfin, du fait que la philosophie est le soin de l'âme (8), que ce soin consiste à se détacher du corps, c'est à dire des sens (9), que ce détachement permet à l'âme de se ramasser sur elle-même (10), que ramassée de la sorte, elle rencontre l'être en soi (11) et qu'elle le voit (12), il résulte que la vie philosophique s'identifie à la contemplation du divin (13) auquel l'âme est apparentée (14) et qu'elle s'achève et se parfait dans l'immortalité (15).

(1) *ἀπέρχεται εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδές.*

(2) *τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον.*

(3) 81 a.

(4) *ἅτε τῷ σώματι ἀεὶ ξυνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρῶσα.*

(5) *μεμιασμένη, γεγοητευμένη*, 81 b. (6) 81 b-c.

(7) *εἰς δέ γε θεῶν γένος* (ici les Idées) *μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι*, 82 b-c, cf. 67 b.

(8) *οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς*, 82 d.

(9) *λύειν ἐπιχειρεῖ (ἡ φιλοσοφία), ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἡ διὰ τῶν ὤτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων*, 83 a.

(10) *αὐτὴν δὲ εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, ibid.*.

(11) *πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅ τι ἂν νοησῇ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων*, 83 a-b.

(12) *εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὁρατόν, ὃ δὲ αὐτὴ ὁρᾷ νοητόν τε καὶ ἀειδές*, 83 b.

(13) *ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου... ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη*, 84 a.

(14) *εἰς τὸ ξυγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη* (après la mort), 84 b.

(15) *ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης τροφῆς οὐδὲν δεινὸν μὴ φοβηθῇ, ταῦτα δ' ἐπιτηδεύσασα... ὅπως μὴ διασπαθεῖσα ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος... οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾖ*, 84 b (fin du 2e discours).

3e *discours.*

Cette conclusion générale est confirmée par les dernières lignes du 3e discours (1). Aux yeux des Juges infernaux, ceux qui auront mené ici-bas une vie parfaitement sainte (2) seront délivrés de la prison d'Hadès, ils remonteront sur la terre où ils vivront dans une région pure (3). Parmi ces pieux, ceux qui auront pratiqué en outre la purification philosophique jouiront, pour une durée sans fin, d'un séjour plus beau encore ; leurs âmes, dépouillées du corps, s'en iront habiter les astres (4). Voilà le prix de cette vertu vraie qu'est l'exercice de la pensée.

On rapprochera de ces exposés du *Phédon* les développements de la *République* (5) : Il faut au prisonnier sorti de la caverne une longue accoutumance pour contempler les objets qu'éclaire la lumière du soleil et supporter les feux de l'astre même ; ainsi faut-il au sage tout un travail avant qu'il se puisse tourner, de toute son âme (6), vers la splendeur de l'être en soi. Une éducation de l'œil de l'âme (7) y est nécessaire. Le livre VII s'emploie à en donner les règles.

Essayons de fixer le rôle essentiel de la *κάθαρσις*. Elle n'apporte rien de moins qu'une notion nouvelle, vraiment philosophique, de la vertu (8). Au cours d'une première ébauche de son eschatologie, Platon montre les âmes subissant, après la mort, le sort qu'elles ont mérité. L'idée générale de ce morceau est que chaque âme se rend au lieu qui lui est apparenté, à la forme qui lui est semblable. C'est le principe de l'*ὁμοιότης*. Or donc, les âmes vraiment pures, pour qui la vie fut réellement un exercice de la mort (9), qui, fuyant le corps, se sont ramassées sur elles-mêmes, qui ont, d'un mot, droite-

(1) 114 b-d.

(2) *δόξωσι... πρὸς τὸ ὁσίως βιῶναι.* Sur le sens de *ὅσιος*, cf. Harrison, *Proleg. to the study of greek religion*[3], 1922, pp. 500 ss.

(3) Allusion manifeste aux Iles des Bienheureux.

(4) Cf. Burnet, Robin, *ad loc.*

(5) A partir de VII, 518 a ss. dans l'allégorie de la caverne.

(6) 518 c.

(7) *ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις*, 519 b.

(8) Pour ce qui va suivre, les textes les plus importants sont *Phéd.*, 68 b - 69 d, 79 d, 82 a-b ; *Rép.*, IV, 441 c - 444 a, *Théét.*, 176 a-d, *Lois*, I, 63 c.

(9) *μελέτη θανάτου*, 81 a, cf. 67 d-e.

ment philosophé, ces âmes-là rejoignent leur semblable, l'invisible divin, immortel et sage, et jouissent enfin du bonheur dans la compagnie des dieux (1). Les autres, que leurs passions ont ici-bas liées au corps, regrettent, après la mort, ce compagnon. Elles errent parmi les tombes, tâchent à le retrouver. Lasses bientôt, n'y tenant plus, elles vont rejoindre une forme nouvelle qui est celle d'un animal. Chacune choisit alors la bête la mieux appropriée à ses tendances, âme, loup, faucon, milan. Et Socrate ajoute ce mot étrange : « Les plus heureux, n'est-ce pas, même dans ce groupe (2), ceux qui vont au lieu le meilleur (3), ce sont ceux qui se sont appliqués à *cette vertu d'espèce sociale et civique* (4), à laquelle on donne ensemble le nom de *tempérance* et de *justice*, et qu'engendre, avec l'habitude et l'exercice (5), une pratique aussi dénuée de philosophie que d'intelligence » (6). On ne saurait distinguer avec plus de force deux catégories de vertus : l'une populaire, issue des conditions sociales, l'autre soumise au *νοῦς*, philosophique. A quoi tend cette séparation ?

La morale traditionnelle de la Grèce était d'origine sociale. Les conditions mêmes de la vie du groupe, jointes aux sentiments naturels de l'âme humaine, avaient déterminé un petit nombre de préceptes qui se donnaient, dans le principe, comme des impératifs soustraits à la critique. Distincts d'abord de la religion, celle-ci, tout au moins sous l'aspect civique et national, avait fini par les assumer. Ainsi s'était formé un code de *παραγγέλματα*, consacrés par le dieu de Delphes, patrimoine de l'Hellade (7). On y était soumis dès l'instant qu'on appartenait à la cité. Enfreindre ces lois, c'était désobéir ensemble et à la cité et aux dieux qui la protègent et la symbolisent. Devoirs envers les dieux et envers les parents, respect de la parole jurée, de l'hôte, du suppliant, voilà ce qu'enseignait ce catéchisme primitif.

(1) 80 e - 81 a.

(2) Des âmes impures.

(3) *εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες*, 82 a : amorce d'une théorie familière à Aristote. Chaque âme, étant lourde (*βαρύνεται*, 81 c), est attirée par ce poids naturel en son lieu, *εἰς τὸν τόπον ἕλκεται*, *ibid.*

(4) *δημοτικὴ καὶ πολιτική*, 82 a.

(5) *ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν.*

(6) *ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ*, 82 b, trad. Robin. Cf. *Rép.*, X, 619 c *ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.*

(7) J'ai étudié ces préceptes dans mon *Idéal*, Introduction,

Ces nécessités inhérentes à toute existence en commun avaient rencontré, de bonne heure, les réflexions des poètes, premiers *σοφοί*, sur l'idéal de la vie heureuse. D'une part, une contrainte issue du corps social, de ses besoins vitaux. D'autre part, l'instinct de liberté, le désir d'agir sans mesure et de développer toutes ses puissances. Il s'ensuit une certaine modification dans la notion d'*ἀρετή*. Ce mot, que nous traduisons vertu, n'a pas, au début, un sens proprement moral. Il dit une excellence, une supériorité, par laquelle on s'attire fortune, pouvoir, beau renom, ou qui résulte de ce qu'on possède ces privilèges. L'*ἀρετή* se confond d'abord, on l'a vu, avec la valeur militaire. Comme celle-ci reçoit, plus tard, le nom d'*ἀνδρεία*, l'*ἀρετή* elle-même servira à désigner l'ensemble des vertus éthiques. Progrès fort important ! Car il signifie qu'à l'idéal primitif du héros, vainqueur à la guerre ou aux grands jeux, sont venues s'ajouter d'autres vertus particulières, nées du contact avec les autres citoyens et des obligations qu'impose nécessairement un tel contact. Alors apparaissent la *tempérance*, *σωφροσύνη*, et la *justice*, *δικαιοσύνη*, d'origine essentiellement sociale. Tout ne nous est pas permis. Notre voisin a des droits. Pour être, d'une certaine manière, nos voisins aussi, les dieux ont des prérogatives qu'ils sont jaloux de conserver (1). Il convient de respecter ce double voisinage, de ne pas empiéter sur le domaine de l'un ou l'autre prochain. Cela conduit à une attitude extérieure envers la cité et ses deux sortes d'habitants, dieux et hommes : c'est la justice, laquelle consiste éminemment à rendre à chacun son dû. L'attitude intérieure, personnelle, correspondant à la *δικαιοσύνη*, est tout juste la *σωφροσύνη*. Elle réside en ce fait que l'on domine ses impulsions, maîtrise l'instinct de liberté, pour ne point outrepasser ce qui nous revient en droit, pour ne pas envahir le domaine du voisin, pour éviter toute sorte d'*ὕβρις*. L'un et l'autre, respect extérieur, domination de soi, aboutissent à cet état de mesure, de milieu, la *μετριότης*, qui est au centre de la morale grecque.

Ces préceptes, chantés par les poètes, Hésiode, Pindare, les gnomiques, et qu'illustraient les drames d'Eschyle et de Sophocle, participaient à la sainteté des lois constitutives de la famille civique. C'étaient les *ἀρχαῖα νόμιμα*. Nés de besoins sociaux, ils n'en étaient pas moins sacrés : les dieux s'en portaient garants. Depuis

(1) Le culte divin, la religion, fait ainsi partie de la justice, cf. *Euthyphron*,

Hésiode et Pindare, Zeus, son fils Apollon, sont les protecteurs de la Justice, c'est à dire des relations communes grâce auxquelles se sont organisées les peuplades diverses de la Grèce et les formations mineures dans le cadre de ces tribus. Depuis les *Euménides*, Athéna, qui a consacré l'Aréopage (1), volontiers se glorifie d'avoir fait de sa ville le modèle des cités justes. Ce n'est pas sans raison. Un progrès décisif a été réalisé quand, au lieu de l'antique loi qui demande sang pour sang, quelle qu'ait été l'intention de celui qui a tué, Dracon (2) prescrit de distinguer entre l'assassinat volontaire et le meurtre qu'on n'a point voulu (3). Solon se vante de n'avoir eu souci, dans sa constitution (4), que d'obéir à la justice. Les vers magnifiques d'Eschyle expriment donc une réalité juridique.

Mais, si les nécessités de la vie sociale se couvraient ainsi de l'autorité des dieux, on n'avait pas été long à montrer qu'elles profitaient encore au bonheur de l'individu. En Grèce, les idées de *bien*, de *beau*, ne sont jamais séparées de la notion d'*utile* (5). Les concepts issus du groupe et ceux qui traduisent l'idéal de l'individu devaient naturellement s'unir. Jusqu'au milieu du ve siècle, le caractère sacré prévaut. A mesure que, au cours du siècle, le progrès de la réflexion, l'invasion des sophistes, les malheurs de la guerre du Péloponnèse, tendent à diminuer la forte empreinte du sentiment religieux, le souci de l'utilité prend au contraire plus d'avantages. Ce qui m'est utile est juste. Tout au plus, s'il le faut, a-t-on soin de montrer que cela plait également aux dieux, qu'on les a de son côté. Mais cette pensée ne vient plus en premier lieu. Athènes a violé la neutralité de Milo. Les Athéniens sont les plus forts, c'est donc leur droit. Les Méliens s'en remettent à la faveur divine, « car ils défendent des droits sacrés contre des ennemis injustes » :

(1) Pausanias a vu encore sur la colline un autel d'*Athéna Aréia* dont on rapportait l'institution à Oreste, I, 28, 5, cf. *Corp. Inscr. Att.*, II, 333, 5.

(2) 621 av. J.-C.

(3) *καὶ ἐὰμ μὲ 'κ προνοίας κτ[ένει τίς τινα, φεύγεν, δ]ικάζεν δὲ τὸς βασιλέας αἴτιὀν φόνο ἒ [ἐάν τις αἰτιᾶται hος βου]λεύσαντα*, Michel, n° 78, l. 11-13 (restitution de Kirchhoff : *φόνο ἒ[βουλεύσεως τὸς ἀεὶ βασι]λεύοντας*, *CIA*, I, 61. Le sens revient au même). Cf. dans un décret relatif aux mystères d'Éleusis, comm. ve s., Michel, n° 669 b, l. 1-4 : *τὰ μὲν hακόσια hαπλεῖ, τὰ δὲ hεκόσια διπλεῖ.*

(4) 594 av. J.-C.

(5) Sur ces associations de concepts chez Platon, cf. *Idéal*, p. 19, n. 2, 3, 4,

les dieux les protègeront (1). Athènes n'est pas embarrassée : « Pour ce qui regarde la bienveillance de la divinité, nous croyons, nous aussi, qu'elle ne nous fera pas défaut. Nous ne réclamons, nous n'entreprenons rien qui outrepasse ce qu'on admet généralement parmi les hommes à l'égard du divin, et ce que vous-mêmes estimez juste quant à vous (2). Nous pensons en effet, d'accord en cela avec la tradition religieuse et l'évidence des choses humaines, que, partout où il y a force, une nécessité de nature veut qu'il y ait aussi commandement. Nous ne sommes les premiers ni à poser cette loi ni, la voyant établie, à en user. Nous l'avons trouvée toute faite et nous la transmettrons après nous, car elle durera toujours. Vous-mêmes comme les autres, si vous étiez aussi puissants que nous, vous n'agiriez pas autrement » (3).

Un sophiste, Prodicos de Céos, va plus loin. Il ne se borne pas à faire authentiquer l'utile par le divin. Il identifie l'un à l'autre. *Θεῖον* évoquait originairement l'idée de puissance (*κρεῖττον*), d'une puissance qui fût au delà des forces humaines et dût se rapporter en conséquence à un être d'une autre espèce, surhumain. A cette notion première s'étaient ajoutées, par la suite, l'idée de suprême excellence, de *καλόν*, et, entre tous autres privilèges, l'immortalité, enfin des notions morales empruntées à l'organisme de la cité. Conformément aux tendances nouvelles, Prodicos déduit les dieux du seul concept d'utilité. Selon Sextus Empiricus (4), « il déclarait que les anciens avaient donné le nom de dieu au soleil, à la lune, aux fleuves, aux sources, et, d'une manière générale, à toutes les choses utiles à notre vie par cela seul qu'elles sont utiles, pour la même raison qui fait que les Égyptiens divinisent le Nil. Aussi, continue-t-il (5), nommait-on le pain Déméter, le vin Dionysos, le feu Héphaistos, et de même pour chacune des choses utiles » (6).

(1) Thucyd., V, 104.

(2) Voilà les deux *prochain*, dieux et hommes.

(3) V, 105.

(4) *Adv. math.*, IX, 18 et 52, Diels, *Vorsokr*[2]., p. 571, 23 et 29.

(5) A partir de *διὰ τοῦτο*, Diels rapporte le texte à Sextus, sans raison évidente à ce qu'il semble. Cf. n. suivante.

(6) *εὐχρηστούντων*. Autres témoignages, *Vorsokr.*[2], p. 571. Le plus ancien est celui du stoïcien Persée, cité par Philodème, *de piet.*, c. 9, 7, p. 75 Gomp. Cette *δόξα* paraît bien être la source commune et de Cicéron, *De nat. deor.*, I, 37, 118 (par le canal de Philodème, cf. Diels, *Doxogr.*, p. 119-132) et de Sextus Empiricus. Pour la critique des témoignages et l'interprétation du

Un autre sophiste, Antiphon d'Athènes (1), reprenant le débat alors célèbre de la nature et de la loi (2), nous montre clairement combien la notion d'*ὠφέλιμον* ou de *συμφέρον* avait fini par l'emporter dans les analyses morales. Car c'est précisément le *συμφέρον* qui tient lieu ici de critère pour nous permettre de discerner ce qui vaut mieux, de la *φύσις* ou du *νόμος* (3). « (Il est faux de

texte, cf. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, 1912, pp. 113-117. Je m'accorde avec cet auteur pour arrêter le propos de Prodicos, dans la citation de Philodème, à *γεγραμμένα*, la suite *μετὰ ταῦτα κτλ.* revenant à Persée, cf. Cicer., *de nat. deor.*, I, 15, 38 (*Vorsokr.*², p. 571, 21) : ce sont les choses utiles elles-mêmes, pain, vin, etc., que Prodicos range parmi les dieux, mais non pas les « inventeurs » de ces choses, *τοὺς εὑρόντας*. Je crois aussi, comme Gomperz, que le propos du sophiste n'est pas une affirmation d'athéisme, malgré ce qu'en pense Sext. Empir., IX, 51 (non cité par Diels) qui compte Prodicos au nombre des athées avec Evhémère, Diagoras et Théodoros. Notre dernier témoin, Thémistius, *Or.* 30 (*Vorsokr.*², p. 571, 32), l'a mieux compris : « Prodicos rattache tout culte humain, tous mystères, toutes initiations, aux bienfaits de l'agriculture (en tant que *τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα*), et c'est de là que, selon lui, les hommes en seraient venus à penser aux dieux et à pratiquer la piété ». C'est une explication théologique, non pas une négation, mais non plus la foi simple des premiers jours.

(1) Sur ce personnage, peut-être distinct du rhéteur des *Tétralogies*, cf. H. Gomperz, *op. cit.*, p. 57-59. Puisque le fragment sur le *νόμος* appartient bien à l'*Ἀλήθεια* (Harpocration cite, comme venant de l'*Ἀλήθεια*, quelques mots qui se retrouvent textuellement aux ll. 18-20, col. 1, fr. A du nouveau morceau), ce traité comprenait donc des considérations de morale et de politique à côté des recherches de physique et de géométrie dont témoignent les fragm. B 1 à 44 des *Vorsokratiker*.

(2) Selon A. Benn, *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, IX, 1, pp. 24 ss., les Sophistes se diviseraient sur ce point en deux camps, Protagoras et Gorgias tenant pour le *νόμος*, Hippias et Prodicos pour la *φύσις* (Antiphon, d'après notre texte, se rangerait dans ce dernier groupe). Socrate aurait été plutôt favorable au *νόμος* : aussi, dans les dialogues *socratiques*, les allusions à la *φύσις* sont-elles assez rares. « Plus est fréquent, chez Platon, l'usage des expression *κατὰ φύσιν*, *παρὰ φύσιν*, plus le dialogue est tardif. D'après ce critère, le *Philèbe* se présente comme un dialogue de la fin. Les formules *κατὰ*, *παρὰ φ.* y reviennent cinq fois (22 b, 27 a, 32 a, b, 50 e) ». Quant à Platon lui-même, il transcende l'antinomie, grâce à une vue nouvelle et plus profonde. « La *φύσις* platonicienne a valeur de réalité suprême et absolue ». Elle n'est en effet qu'un des aspects du monde idéal. Elle s'ordonne à ce monde. De là vient que la *vraie* justice et la *vraie* nature coïncident. L'une et l'autre reflètent l'*Être en soi*. Sur ce point, cf. *infra*, pp. 151 ss.

(3) Cf. *Oxyr. Pap.*, XI, 1364, et *Vorsokr.*, *Nachträge*, II, pp. xxxii ss. Je traduis d'après le texte de Diels.

dire que) la justice consiste à ne pas enfreindre les lois de la cité dont on est membre. Ce qui importe pour l'homme, dans la justice légale, c'est qu'il respecte les lois seulement devant témoins ; mais il lui importe, dans la justice naturelle, de respecter les lois de la nature même sans témoins. Car les prescriptions des lois sont des ajoutes (1), celles de la nature des nécessités. Les unes naissent avec nous, les autres ne sont l'effet que d'un accord. En sorte que, si l'on enfreint les lois sans être vu, on échappe et à la honte et au châtiment, car elles ne frappent que celui qui se laisse prendre ; mais si l'on violente au delà du permis ces principes enracinés en nous par la nature, quand même nul ne nous verrait, c'est un grand mal ; eussions-nous agi devant tout le monde, il n'en saurait être pire. Car le dommage qui nous atteint alors ne nous vient pas de ce que nous semblons être, mais de ce que nous sommes en vérité. De là cette remarque générale, que la plupart des prescriptions légales sont ennemies de la nature (2). Les lois décrètent ce que les yeux

(1) *ἐπίθετα.*

(2) *τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται*, fr. A, col. 2, l. 26-30, cf. col. 4, l. 1-5 : *τὰ δὲ ξυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κείμενα δεσμὰ τῆς φύσεώς ἐστι κτλ.* et le propos d'Hippias, *Protag.*, 337 c : « Vous tous qui êtes ici, amis, je vous regarde comme les membres d'une même race, d'une même famille, d'une même cité (*συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας*), du fait de la nature, non de la loi : c'est par la nature en effet que le semblable est parent du semblable, tandis que la loi tyrannise les hommes et violente souvent la nature » (*ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται*). Il est à noter que la définition de la justice critiquée par Antiphon, col. 1, l. 6-11 *δικαιοσύνη οὖν τὰ τῆς πόλεως ν ό μ ι μ α, ἐν ᾗ ἂν πολιτεύηταί τις, μὴ παραβαίνειν* est celle-là même que Socrate formule dans son entretien avec Hippias, Xenoph., *Memor.*, IV, 4, 12 *φημὶ γὰρ ἐγὼ τὸ ν ό μ ι μ ο ν δίκαιον εἶναι.*. Hippias répond que les lois sont variables, ce qui laisse entendre que la vraie justice est *κατὰ φύσιν* : on revient à l'opposition d'Antiphon et du *Protagoras*. Socrate et Hippias finissent d'ailleurs par s'entendre, IV, 4, 18, car le *νόμιμον* de Socrate désigne ce qui est conforme aux lois non écrites, c'est-à-dire à la nature même : ce sont les lois que les dieux nous donnent, IV, 4, 19 ; elles ne sont pas œuvre humaine. Touchant le propos du *Protagoras* (337 c), il me paraît impossible d'admettre, avec H. Gomperz, *op. cit.*, pp. 75-79, que Hippias ait simplement voulu marquer l'opposition entre l'ensemble de la race grecque et le partage de cette race en plusieurs cités (cf. en partic. p. 78). L'antinomie *φύσις* - *νόμος* a une portée plus générale. C'était d'ailleurs un lieu commun de la Sophistique, cf. *Vorsokr.*, Index, *s.v.* *νόμος* et *φύσις*, p. 651, 34 à p. 652, 4, et Arist., *Soph. El.*, 12, 173 a 8-18 ; « Un des lieux les plus com-

devront voir et ne pas voir ; les oreilles, entendre et ne pas entendre ; la langue, dire et ne pas dire ; les mains, faire et ne pas faire ; où les pieds doivent nous porter, où non ; ce que notre cœur doit désirer et ce qu'il ne doit pas désirer. Or, aucune de ces ordonnances ou de ces défenses légales ne répond à quelque préférence ou à quelque propriété plus particulière de la nature. Ce qui est naturel, c'est de vivre et de mourir, et vivre est du nombre des choses profitables, mourir, des choses nuisibles. Si bien que les prétendues utilités qui nous viennent des lois ne sont que chaînes pour la nature, au lieu que les utilités qui nous viennent de la nature nous rendent libres. A en juger droitement, celles d'entre les prescriptions légales qui nous gênent ne sont en rien plus avantageuses à la nature que celles qui nous réjouissent ; celles qui nous chagrinent ne nous sont donc pas plus utiles que celles qui nous plaisent. Ce qui est vraiment utile, en effet, ne doit pas nuire, mais servir » (1).

Cette prédominance de la notion d'utile devait aboutir à corrompre, en leur fond, les notions morales. Elle autorisait, Thucydide le montre, la loi du plus fort. Elle avilissait la divinité ou bien en détruisait l'empire. Elle ruinait cet ensemble de croyances et de traditions qui avait fait le rempart de l'État durant les guerres médiques. Un homme brûla de rétablir la moralité. Il comprit que le seul moyen de réussir était de légitimer l'acte moral par la raison. C'était une vérité trop neuve pour qu'on l'entendît d'abord. On ne vit en Socrate qu'un des mauvais sophistes auxquels on attribuait tous les malheurs d'Athènes. Cette confusion décida de sa perte. Elle brisa les derniers liens entre Platon et ceux qui te-

muns pour faire dire des paradoxes est celui qui est attribué à Calliclès dans le *Gorgias* et que tous les anciens ont cru pouvoir employer. Il consiste à s'élever contre le *selon la nature et selon la loi*. On prétend en effet que nature et loi sont contraires et que la justice selon la loi est bonne, mais non pas la justice selon la nature (*καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλόν, κατὰ φύσιν δ'οὐ καλόν,* cf. Archelaos *ap.* Diog. L., II, 16, *Vorsokr.*[3], p. 323, 16-17 *καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ*: Hippias et Antiphon soutiennent la thèse inverse). Si donc l'interlocuteur parle suivant la nature, il faut lui répondre suivant la loi, et s'il parle suivant la loi, il faut le ramener à la nature : des deux manières, on aboutit à des paradoxes. Ainsi, pour eux, le *selon la nature* est le vrai, le *selon la loi* est l'opinion du vulgaire. D'où l'on voit clairement que ces gens là, comme ceux d'aujourd'hui, essayaient de confondre l'interlocuteur en lui faisant dire des paradoxes ».

(1) fr. A, col. 1, l. 6 - col. 4, l. 22.

naient sa patrie. Désormais il n'aurait de souffle que pour découvrir les principes d'une politique vraiment juste.

On doit se représenter ces crises pour sentir ce qu'a de tragique l'effort platonicien et pour accorder toute l'estime qu'elles méritent à ses conceptions morales. Entre maints textes, deux pages de la *République* nous disposent à en saisir l'originalité.

L'objet du dialogue est la justice. Ce n'est point jeu d'esprit. Il s'agit du salut même de la cité. Platon a vu les événements terribles qui ont mis fin à la guerre du Péloponnèse : occupation d'Athènes, destruction des Longs Murs, maladies et famine, misère des corps et anarchie des âmes, proscriptions, pillages et assassinats ; alors qu'on recommençait de respirer et se reprenait à vivre, procès et mort de Socrate. Depuis cette catastrophe, la cité languit : la cité, c'est à dire tout ce qui fait la raison de vivre pour un ancien, car le corps social inclut en son ressort et les cadres de la vie morale et tous les prestiges de la religion. En ramenant la justice dans l'État, on la restaure donc aussi dans l'individu. Il n'est plus temps de jouer. C'est une question de salut pour l'heure même. Or, qu'est ce que la justice ? Les premiers discours de la *République* nous exposent tour à tour la notion populaire qu'on trouvait chez les poètes (1) et les conceptions des sophistes qui, loin de s'élever au dessus du plan social, interprétaient les droits du groupe ou de l'individu d'une manière subversive (2). Le trait commun de ces définitions est que la justice n'y a de prix qu'en raison de ses avantages. Quel est le plus *avantageux*, d'être juste ou d'être injuste ? Quel choix rend le plus heureux ? Avec toute la fougue de la jeunesse, et la logique un peu dure propre à cet âge, Glaucon oppose les deux types du juste et de l'injuste en leur vérité nue. Qu'arrive-t-il ? L'un est comblé d'honneurs, l'autre crucifié. Le moyen d'hésiter ? A la prendre selon la lettre (3), la thèse d'Adimante révèlerait un cœur plus noir

(1) Discours de Polémarque, I, 331 e - 336 a, d'après un mot de Simonide, 331 e : « rendre à chacun son dû ». Le mot ne se lit pas dans ce qui nous reste du poète, mais il exprime à l'évidence un des aphorismes de la sagesse traditionnelle.

(2) Discours de Thrasymaque (droit des forts : la justice se confond avec l'intérêt du puissant, cf. le Calliclès du *Gorgias*), I, 336 b - 341 a ; discours de Glaucon (justice conçue comme un moindre mal), II, 357 a - 362 c ; discours d'Adimante (justice conçue comme un masque utile), II, 362 d - 367 e.

(3) Et n'était la conclusion finale où Adimante supplie Socrate de montrer

encore. On voit ici réunies les conséquences mauvaises qui se pouvaient tirer de l'enseignement des poètes pour peu qu'on eût emprunté aux sophistes l'art de déduire. Et le contraste est douloureux entre une nature généreuse, des dons si rares (1), et l'usage qu'une éducation pervertie incitait à en faire. Au chant IXe de l'*Iliade*, Phénix, pour fléchir Achille, l'exhorte à prendre exemple sur les dieux. « Ils se laissent bien fléchir. Avec des sacrifices, des paroles flatteuses, des libations et la graisse des victimes, les hommes les prient et les apaisent quand ils ont transgressé la loi et commis quelque faute » (2). Adimante s'appuie sur ces vers du docteur moral de la Grèce. Il y ajoute les pratiques des purificateurs orphiques. Et voici ce qu'en déduit le jeune sophiste : « Tous ces discours, mon cher Socrate, et mille autres semblables qu'on tient sur la vertu et le vice, sur l'estime qu'en font dieux et hommes, quelle impression pensons-nous qu'ils produisent sur l'âme d'un jeune homme doué d'un beau naturel qui, butinant, si je puis dire, sur les propos qu'il entend, est capable d'en raisonner, et d'en conclure ce qu'un homme doit être et quelle route il doit suivre pour s'assurer la meilleure existence possible ? » (3). Est-il juste sans le paraître, nul avantage pour lui, mais des peines et des châtiments certains. Sait-il, injuste, garder les apparences de la justice, sa vie ne le cèdera point à celle des dieux. Puis donc qu'au dire des habiles l'apparence est plus forte que la vérité et qu'elle décide du bonheur (4), c'est vers elle qu'il faut se tourner tout entier. Cacher son injustice (5), telle est donc la route à suivre pour

que la justice a valeur en soi et par soi, qu'elle serve ou qu'elle nuise à notre bonheur temporel, 367 e.

(1) Cf. 368 a.

(2) V. 497-501, *Rép.*, II, 364 e.

(3) 365 a-b, trad. Chambry.

(4) *δικαίῳ μὲν ὄντι μοι, ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ, ὄφελος οὐδέν φασιν εἶναι, πόνους δὲ καὶ ζημίας φανεράς· ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρασκευασαμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται. Οὐκοῦν, ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλαθείαν βιᾶται, καὶ κύριον εὐδαιμονίας, κτλ.* Cf. ANTIPHON, *loc. cit.*, col. 2, l. 3-10 : *τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἰὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται· μὴ λαθὼν δ' οὔ*, l. 21-23 : *οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλήθειαν.* Antiphon est un de ces « habiles » évoqués par Adimante. Le mot qu'il cite est de Simonide, fr. 76 Edmonds.

(5) *λανθάνειν κακὸν ὄντα* 365, c, cf. ANTIPHON *εἰὰν λάθῃ παραβαίνων.*

être heureux. D'ailleurs, en cas de poursuite, on trouve des maîtres de persuasion qui enseignent à se défendre devant le peuple ou les tribunaux. — Mais l'on n'échappe pas aux dieux. — Sait-on si les dieux existent ou s'ils s'occupent de nous (1) ? Dans la négative, il est vain de se mettre en peine pour leur échapper. Dans l'affirmative, ces mêmes poètes auxquels nous empruntons tout ce que nous connaissons des dieux ne nous disent-ils pas qu'on les peut fléchir et gagner par des sacrifices, des flatteries et des offrandes ? Il faut les croire sur les deux points ou ne les croire en aucun. Les croit-on, soyons injustes, puis sacrifions sur le produit de nos rapines (2). Ainsi aurons-nous à la fois et le profit et le pardon. Péchant avec vigueur, nos prières nous feront esquiver les peines (3). — Mais, dans l'Hadès au moins, vous serez punis vous-mêmes ou les enfants de vos enfants. — Hé, mon bon, à quoi serviraient alors les initiations, les dieux sauveurs des prophètes (4) ?

On voit où mène la morale de l'intérêt. La grande âme de Platon ne peut s'accoutumer à ces conséquences. Il s'émeut à la pensée que tant de beaux jeunes gens se perdent. Il lui souvient peut-être de ses propres doutes. Sans la rencontre de Socrate, n'aurait-il pas suivi lui-même les maximes des sophistes dont ses deux frères, ardents à vivre comme lui, se font ici les interprètes ? Une fois encore, dans la *République*, au moment d'exposer son plan d'éducation, la gravité de la tâche lui inspire ces réflexions : « Nous avons, chez nous, des sortes de dogmes (5) qu'on nous inculque dès l'enfance sur ce qui est juste et beau. Nous sommes, pour ainsi dire, nourris dans ces préceptes par nos parents (6), nous leur obéissons et nous les tenons en honneur. Or donc, quand des manières de vivre contraires à ces principes nous attirent à leurs

(1) Cf. *Lois*, X, 885 b.

(2) Cf. *Lois*, X, 906 c-d.

(3) *ἀζήμιοι ἀπαλλάξομεν*, 366 a, cf. ANTIPHON, *loc. cit.*, col. 2, l. 8-9 : *καὶ ζημίας ἀπήλλακται.*

(4) 366 b, allusion à 356 a.

(5) Sur ce mot, cf. *Idéal*, p. 267, n. 3.

(6) C'est ici l'un des rares textes de l'antiquité grecque sur l'éducation morale *dans la famille* ; cf. *Rép.*, II, 362 e : « Les pères enseignent et recommandent à leurs fils la pratique de la justice, et ainsi font tous ceux qui ont charge d'éduquer. » Pour l'éducation religieuse, cf. *Lois*, X, 888 c-e.

voluptés, flattent notre âme et tâchent à la séduire, elles ne persuaderont point ceux qui ont quelque sens de la vertu (1), car, fidèles aux décrets de la cité, ils leur demeurent soumis. Mais quoi! Vient un habile qui interroge notre enfant ainsi disposé, et qui lui demande ce qu'est le bien. Sur la réponse de l'enfant : « c'est ce que j'ai appris du nomothète », l'homme rétorque maints arguments et le presse si vivement qu'enfin il lui persuade que telle action n'est en rien plus belle que laide, et pareillement pour le juste, le bien, et tout ce que le petit tenait en plus grande estime. Quelle sera, penses-tu, la conduite de l'enfant relativement à ces lois auxquelles il donnait son respect et sa soumission? — C'est clair, il ne leur donnera ni l'un ni l'autre. — Ainsi donc, il ne les honore plus comme un trésor familial. Par ailleurs, il ne sait pas reconnaître le vrai. Crois-tu qu'il puisse adopter un autre genre de vie que celui qui le flattera? — Non certes.— Le voilà donc qui enfreint les lois alors qu'il leur obéissait? — Oui. — Tel est le sort inévitable de ceux qui abusent du *λόγος*. Mais ne méritent-ils pas, ces jouvenceaux, grande indulgence? — Et grande pitié aussi. — Il nous faut donc empêcher les jeunes, à toute force, de goûter aux raisonnements. Tu les as vus, ces bambins, à peine y ont-ils goûté qu'ils en usent comme d'un jeu, se lancent dans l'antilogie (2), prennent exemple sur les sophistes pour contredire l'un ou l'autre et s'amusent, tels de petits chiens, à mordiller et déchirer dans ces disputes tous leurs voisins (3). Et quand ils ont ainsi bien contredit les autres et qu'ils en ont subi eux-mêmes les arguments, les voilà qui, d'un coup, tombent dans le nihilisme le plus absolu, rejetant tous les principes auxquels ils croyaient naguère » (4).

Tel est le drame. On comprend alors ce que signifie la distinction du *Phédon* entre les deux sortes de vertu, entre la morale populaire et la morale philosophique ; on perçoit aussi l'importance de la notion de *κάθαρσις*.

(1) *τοὺς καὶ ὁπηοῦν μετρίους.*

(2) Opposition des arguments pour et contre, *δισσοὶ λόγοι.*

(3) Cf. *Philèbe*, 15 d - 16 a. Noter le parallélisme des expressions : *Rép.*, VII, 539 b *ἆρ' οὖν οὐ μία μὲν εὐλάβεια αὕτη συχνὴ τὸ μὴ νέους ὄντας αὐτῶν γεύεσθαι... ὅταν τὸ πρῶτον γεύωνται κτλ.* et *Phil.*, *loc. cit.*, *ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἑκάστοτε τῶν νέων κτλ.*

(4) *Rép.*, VII, 538 c - 539 c. Sur la mauvaise sagesse des sophistes qui ne va qu'à flatter les passions populaires, cf. aussi VI, 492 a - 493 d. Dans ces conditions, il faut vraiment aux adolescents une aide divine, *θεοῦ μοῖρα*, pour être sauvés, 493 a, cf. *Mén.*, 99 b - 100 a.

Ayant perdu cette autorité sacrée que lui conférait la garantie des dieux, la morale traditionnelle s'est réduite au discernement de l'intérêt propre. Voici donc, en présence, l'individu et le groupe : rencontre d'égoïsmes. Le groupe — et, par conséquent, l'individu lui-même — ne peut subsister sans un petit nombre de conditions. Aussi longtemps que le *νόμος* se fortifie d'une sorte de consécration divine, l'obéissance au *νόμος* est l'effet spontané des principes religieux inculqués dès l'enfance. Qu'on établisse un divorce entre loi divine et loi civique, que les décrets de la cité ne paraissent qu'une contrainte imposée par la masse et qui s'oppose à la *φύσις* (1), aux besoins de notre nature, à l'élan de nos passions, il ne s'agira plus que de trouver le moyen soit de l'emporter sur le groupe — c'est le tyran (2) —, soit de ne pas se laisser prendre ou de persuader, une fois pris (3), soit de tenir la justice et, d'une manière générale, toute vertu pour un moindre mal, pour une manière de composition entre divers égoïsmes, grâce à quoi l'on échange un bien inférieur contre un plus grand (4). Il se fait ainsi comme un contrat social (5). Par nature (6), être injuste est un bien. Mais le voisin voudra l'être aussi, et je subirai donc l'injustice, ce qui est un mal. Si je suis le plus fort, si je suis vraiment un homme (7), je l'en empêche. Si je ne suis pas le plus

(1) Antiph., *loc. cit.*, discours de Glaucon, 358 e ss.

(2) Dont le portrait remplit toute la littérature des premières années du IVe siècle, par ex. *Rép.*, VIII, 562 a - IX, 588 a (cf. Diès, *République*, introd., pp. XCVIII-CVIII), Xénoph., *Mémor.*, IV, 6, 12, *Hiéron.*, etc.

(3) Antiph., *loc. cit.*, apologue de Gygès dans le discours de Glaucon, 359 b - 361 b, discours d'Adimante, 365 d.

(4) Discours de Glaucon, 359 a : *καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ.*

(5) *δοκεῖ λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι*, 359 a. Cf. le discours de Calliclès dans le *Gorgias*, 492 c, *Protag.*, 332 b, *Crit.*, 50 c ss., Arist., *Polit.*, *Γ* 9, 1280 b 10 où la doctrine du *νόμος συνθήκη* (cf. *Rép.*, 359 a *καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας αὐτῶν*) *καὶ ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων* (cf. *ibid.* *καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον*) est attribuée au sophiste Lycophron.

(6) *πεφυκέναι*, 358 e .

(7) *ὡς ἀληθῶς ἄνδρα*, 359 b, cf. Adimante, 366 c.

fort, je m'entendrai avec lui. Ainsi naît la notion de la vertu *objet d'échange*, d'espèce sociale et civique, que nous rencontrons dans le *Phédon* (1).

Que nous enseigne donc un égoïsme bien entendu? On tient la mort pour un grand mal. Mais supposons un mal pire, le déshonneur par exemple. La peur de ce mal plus grand nous fait affronter la mort : on est ainsi brave par lâcheté (2). On aime à jouir des plaisirs. Mais n'est-il pas vrai qu'en se privant de certaines voluptés, on s'en assure d'autres, plus précieuses? Ainsi l'intempérance rend-elle tempérant (3). Il en va de même pour la justice, comme l'a montré le discours de Glaucon. On n'honore pas la justice parce qu'on voit en elle un bien, mais parce qu'on est dans l'impuissance d'être injuste. C'est malgré soi, parce qu'on n'est pas capable d'empêcher son voisin, qu'on pratique cette vertu. On n'est juste que par injustice (4).

Une morale de l'intérêt ne peut avoir d'autres suites. Tout se ramène à un commerce, et la religion elle-même. Il suffira, ayant péché, d'apaiser le courroux des dieux ; on leur attribuera quelque part du butin. Cela fait, l'homme injuste sera tranquille ici-bas et après la mort.

« Est-ce bien là, excellent Simmias, un mode correct d'échange (*ἀλλαγή*)? On donne plaisirs pour plaisirs, peines pour peines, crainte pour crainte, la plus grande contre la plus petite ». C'est ne gagner qu'un moindre mal. N'existe-t-il donc pas un Bien qui vaille par lui-même, une vertu vraie fondée sur la pensée (5), indépendants des plaisirs et des craintes qui peuvent s'y joindre ou s'en disjoindre? Quant à cette vertu sans pensée, objet d'échange naturel, elle n'est qu'un faux-semblant, digne de l'esclave, où il n'y a rien de sain ni de vrai. « Si bien qu'en réalité c'est à une purification des passions qu'équivalent la tempérance, la justice, le courage,

(1) 82 a fin, cf. 68 d-69 a.

(2) *Phéd.*, 68 d : *ἀνδρεία*.

(3) *Phéd.*, 68 e : *σωφροσύνη*.

(4) *Rép.*, II, 359 b. Cf. *Phéd.*, 69 b. A ces trois vertus, le *Phédon* ajoute le fait d'être *κόσμιος*, 68 e.

(5) *ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως*, *Phéd.*, 69 b. Le seul échange qui vaille, c'est de tout donner pour la pensée, *ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις*, 69 a fin.

et la pensée elle-même n'est rien d'autre qu'un moyen de se purifier » (1).

Résumons la doctrine ici formulée. La morale de l'intérêt ne quitte pas le domaine de la passion, du désir, pour tout dire de la *nature* avec tout ce que le mot comporte d'aspirations égoïstes. Or l'individu ne vit pas isolé. Il est membre d'un groupe. Son égoïsme se heurte à d'autres égoïsmes. Impossible de subsister si l'on ne tombe pas d'accord sur quelques points et n'en convient ensemble. Ainsi naît le *νόμος* qui réfrène la *φύσις*. Il est clair qu'en une telle économie, la vertu n'a d'autre rôle que de bien calculer l'échange. Il s'agit de perdre le moins possible, de pousser, aussi loin qu'on pourra, les exigences de la *φύσις* sans trop violenter la nature des voisins, et la loi qui les protège. Si l'on empiète sans être pris, c'est toute aubaine. Si l'on se sent assez fort de corps et d'âme, assez puissant par la richesse ou la naissance pour lâcher bride à la *φύσις* et supprimer le *νόμος*, qu'on n'hésite point : il serait ridicule de respecter la loi (2). Notre commerçant ne songe qu'à gagner. S'il peut tout prendre sans rien perdre, le voilà satisfait.

Notons-le : une fois déboutées les sanctions religieuses qui en confirment les décrets, une morale d'origine sociale ne saurait avoir d'autres suites. Elle ne tâche qu'à concilier des intérêts. Elle ne vise pas à un *Bien en soi*. La vertu qu'elle inspire sera donc relative, et le sera par essence. Elle disparaît avec la crainte. Nulle issue permise à moins de sortir du cercle et de fonder l'éthique sur d'autres bases.

C'est la philosophie des Idées, du *νοητόν* et du *νοῦς*, qui a fourni à Platon ces assises nouvelles. Étant admis que nous atteignions un être en soi, dès lors éternel, *ἀεὶ ὄν* parce que *καθ' αὑτό*, un être indépendant des opinions humaines, de nos désirs, un être qui ne change pas au gré de nos humeurs, d'un mot, un être *vrai*, s'il existe un Bien en soi que nous puissions connaître, la vertu vraie consistera à s'accorder à ce Bien, à l'imiter : *φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ*. Les obstacles paraissent aussitôt. Ce sont nos passions elles-mêmes : la peur de l'effort, le désir effréné de jouir, l'impa-

(1) *τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ᾖ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ*, 69 b.

(2) *Rép.*, II, 366 c.

tience de toute contrainte. Sans trêve, ces ombres intérieures vont obnubiler l'œil du *νοῦς*. Elles vont lui cacher le soleil, ou l'abuser par de fausses lumières. Il faut donc purifier l'œil de l'âme. Toute contemplation suppose une ascèse. L'ascèse platonicienne consiste à mettre les vertus morales au service de la *φρόνησις*. Elle est d'essence intellectuelle. La *φρόνησις*, ou le *νοῦς*, a pour rôle de tendre à la vue du Bien. Rien ne doit la distraire de cette tâche. L'office des autres vertus sera précisément d'empêcher ces distractions : l'*ἀνδρεία* donnera la force, la *σωφροσύνη* réprimera l'élan vers les voluptés, la *δικαιοσύνη* maintiendra l'homme en paix dans le cadre de la cité. A leur rang, subordonnées, ces trois vertus désormais participent de la noblesse de la fin. Et c'est à cette participation même qu'elles doivent d'être des vertus.

Ainsi se découvre la nouveauté singulière de la *κάθαρσις*. Elle n'est pas seulement une transposition, sur le plan spirituel, de certains rites du culte. Elle implique tout un système moral qui témoigne d'une révolution de l'esprit. Pour peu qu'on la veuille philosophique et qu'on ne se contente pas de recettes positives, notre morale, aujourd'hui encore, s'inspire des prémisses platoniciennes. Elle admet un Bien en soi. Elle appuie la conduite à un discernement des valeurs. Cela exige un critère et conduit à une hiérarchie. Qui établit un ordre entre des biens divers suppose un Bien premier. Qui le suppose doit reconnaître que nous possédons quelque organe pour l'appréhender.

Quand, au début de la *République*, Glaucon reprend la thèse de Thrasymaque, il explique parfaitement son dessein. « Ni l'un ni l'autre, dit-il, vous n'avez démontré à ma suffisance vos positions. Ce que je veux savoir, c'est la nature de la justice et de l'injustice, ce qu'elles sont (1), et quel pouvoir, prises dans leur essence même (2), elles ont dans l'âme où elles résident. Quant à leurs avantages, aux profits qu'on en peut tirer, laissons cela » (3). Sur ce, il expose l'opinion commune (4) touchant la nature et l'origine de la justice. Il la définit un moindre mal que l'on n'accepte qu'à contre-cœur, et c'est logique, puisque la condition de l'homme injuste est bien meilleure que celle de l'homme juste, à les en croi-

(1) *τί τ' ἔστιν ἑκάτερον.*
(2) *αὐτὸ καθ' αὑτό.*
(3) *Rép.*, II, 358 b.
(4) *οἷον εἶναί φασιν.*

re (1). « Pour moi, poursuit-il alors, je ne partage pas cette opinion mais j'hésite, les oreilles farcies de leurs bavardages, à Thrasymaque et à mille autres, tandis que nul n'a montré encore comme je voudrais la supériorité de la justice sur l'injustice. Je voudrais donc qu'on la louât selon ce qu'elle est en elle-même (2), et c'est de toi, Socrate, que j'attends cet éloge » (3). Glaucon achève à peine qu'Adimante prend la parole : « Penses-tu que la question soit épuisée ? Non, certes ! On n'a même pas traité le point essentiel ». L'impatient Adimante s'y emploie donc : c'est, on l'a vu, la thèse de la justice « masque utile ». Mais il tient, lui aussi, à faire connaître ce qui le meut. Il est las de n'entendre défendre la justice que pour les avantages qui lui sont attachés, réputation, honneurs ou récompenses. Dans les mêmes termes exactement que son frère (4), il requiert Socrate de l'instruire, de lui démontrer que l'injustice, par elle-même, est pour l'âme le plus grand des maux, la justice, son plus grand bien. « Et cependant, conclut-il, si vous nous parliez ainsi, dès le début, vous tous, si vous nous persuadiez cette vérité dès l'enfance (5), nous ne nous surveillerions pas les uns les autres pour empêcher l'injustice, non, chacun se ferait son propre surveillant dans la crainte que, étant injuste, il ne logeât en lui-même le pire des maux... Ainsi donc, Socrate, ne te borne pas à nous démontrer que la justice l'emporte sur l'injustice, montre-nous comment, par elle-même (6), par les effets qu'elle produit dans l'âme, l'une est un bien, l'autre un mal,... qu'on échappe ou non au regard des dieux et des hommes » (7).

(1) 358 c.
(2) *αὐτὸ καθ' αὑτό.*
(3) 358 d.
(4) Cf. Glaucon, 358 b : *ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν*, et Adimante, 366 e : *οὐδεὶς πώποτε... ἐπήνεσεν δικαιοσύνην ἄλλως ἢ δόξας... τὰς ἀπ' αὐτῆς γιγνομένας · αὐτὸ δ' ἑκάτερον τῇ αὑτοῦ δυνάμει ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν, οὐδεὶς πώποτε κτλ.* Adimante a d'ailleurs conscience de ce parallélisme, cf. 367 b *τὰς δὲ δόξας ἀφαίρει, ὥσπερ Γλαύκων διεκελεύσατο.*
(5) Ceci n'est pas en contradiction avec 362 e puisque, tout justement, si les éducateurs exhortent à être juste, c'est en raison des avantages extérieurs attachés à la justice, *οὐκ αὐτὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες, ἀλλὰ τὰς ἀπ' αὐτῆς εὐδοκιμήσεις.*
(6) *αὐτὴ δι' αὑτήν.*
(7) 367, a, b, e, On remarquera combien toute cette conclusion s'accorde,

Il apparaît ainsi que le mouvement de la *République* est exactement parallèle à celui du *Phédon*. L'un et l'autre vont à distinguer la vertu faux-semblant, fondée sur l'intérêt, de la vertu réelle, conséquente à une vue de l'être. Mais l'exposé de la *République* marque un progrès. Le *Phédon* dessinait les premiers linéaments de la doctrine, à grands traits. Concentré autour de l'idée de la mort, il visait à montrer surtout comment l'on s'y prépare, comment l'âme, en se détachant du corps, se dispose, purifiée, à voir les Formes pures. De là vient que la notion de *κάθαρσις* y prédomine. Sans doute, cette notion inclut le système moral. On saisit bien que la justice, la tempérance, la force, concourent à l'ascèse qui sépare l'âme du corps. Mais il ne nous est pas dit comment un tel service s'organise, et quel ordre font ces vertus pour produire l'harmonie. La *République* a charge de le montrer. Aussi le rôle principal y est-il dévolu à la justice.

La vraie vertu réside en une certaine conformité avec le Bien en soi. Elle dépend donc de la contemplation. Et cette dépendance n'est pas un accident, mais elle tient à l'essence même de la vertu. Il faut connaître le Bien pour l'imiter. En retour, la contemplation ne peut s'exercer si trop d'obstacles l'empêchent. Les vertus morales ont pour fonction de supprimer ces obstacles. Elles ont rang de moyens. C'est sur ce plan inférieur de la hiérarchie que la justice trouve place. Mais cette place est ici la première.

On suit dès lors la disposition, fort claire, du dialogue. Les discours de Thrasymaque, de Glaucon, d'Adimante, éliminent les fausses conceptions de la justice. Comme dans le *Phédon*, Platon déblaie d'abord le terrain. On laisse là l'idée de la vertu relative fondée sur l'intérêt. On renonce à cette morale qui n'envisage que les profits, richesse, gloire et bonheur (1). Il n'est de vertu qu'accordée à l'être. L'analyse de l'être et des moyens d'y parvenir est ainsi au centre de la *République* (2). Ces moyens sont de

dans la lettre même, avec le texte d'Antiphon : opposition de l'*ἀλήθεια* et de la *δόξα*, 367 b-d, recherche du *ξυμφέρον*, 367 e, opposition des biens qui sont tels par la nature, *φύσει*, et de ceux qui ne le sont que par l'opinion, *δόξῃ*, 367d, souci de cacher son injustice pour garder les apparences, 367 c, e. Le *Philèbe* a un mouvement analogue, 58 a-e. Une science n'est pas utile d'abord par les avantages qu'elle procure, elle vaut par elle-même, dans la mesure où elle conduit à l'être.

(1) Livres I et II.

(2) Fin du l. V, ll. VI et VII.

deux sortes. Il n'est pas possible de voir le Bien sans une certaine éducation de l'intellect. Il lui faut monter jusqu'à l'Idée. Cette purification intellectuelle est le rôle propre de la dialectique ascendante. Mais la dialectique elle-même est tout à fait impossible si le philosophe n'est pas, d'abord, moralement dispos. En sorte que, si la contemplation du Bien est première selon l'essence, les dispositions morales qui résultent de la justice sont premières selon le temps. L'ascèse de l'esprit suppose une ascèse des mœurs. Logiquement dépendante de la contemplation, la justice la précède dans l'ordre chronologique. De là vient que les deux livres sur la *θεωρία* du Bien (1) sont en effet précédés d'un exposé sur la nature de la vraie justice (2). Cet exposé nous doit arrêter un moment. Il complète à merveille les données du *Phédon* sur la notion de *κάθαρσις*.

Pour connaître les conditions de l'ordre et de la paix dans l'individu, on les a considérées à l'œuvre dans la cité (3), miroir qui grossit les traits sans les déformer. Car ce qui rend la cité courageuse, juste et sage est aussi ce qui rend courageux, juste et sage l'individu (4). Or la justice dans la cité résulte de l'harmonie des trois classes, et ces trois classes y sont en harmonie lorsque chacune accomplit exactement sa tâche (5). Tout de même, la justice dans l'individu résultera d'un accord entre les parties de l'âme et ces parties s'accorderont si chacune d'elles tient exactement son emploi (6). Or, il appartient à la raison (7) de commander, car, naturellement sage, elle a pour fonction de prévoir ce qui convient à l'âme tout entière. Et il appartient à cette partie de l'âme où résident les passions nobles (8) d'obéir à la raison et de lui donner son aide (9). Dans le programme de l'éducation, la musique (10) et la gymnastique produiront l'harmonie entre les deux parties. L'une

(1) Ll. VI et VII.

(2) L. IV, en particulier, pour ce qui regarde la justice dans l'individu, 441 c - 444 a.

(3) 427 d ss.

(4) 441 c-d, cf. 435 b ss.

(5) 441 d.

(6) 441 e.

(7) *τὸ λογιστικόν*.

(8) *τὸ θυμοειδές*.

(9) 441 e.

(10) Au sens large des Grecs.

et l'autre ainsi accordées règneront sur la partie de l'âme où résident les passions inférieures (1) pour l'empêcher de céder aux voluptés charnelles et de ruiner, par cet abandon, la véritable fin humaine. L'une donnant conseil, l'autre livrant bataille, raison et cœur sont les gardiens de l'âme qui la défendent contre ses ennemis (2).

Dans l'individu comme dans la cité, les quatre vertus morales trouvent dès lors leur emploi. Malgré l'assaut des plaisirs et des peines, la *force*, dévolue au siège des passions nobles, maintient les ordres donnés par la raison, quel que soit le péril à craindre (3). Résidant en cette partie qui est en l'homme la plus petite, mais qui commande, la *prudence* (4) donne les ordres, car elle sait ce qui est utile à chaque part de l'âme et à l'âme toute entière (5). La *tempérance* résulte de l'amitié, de la consonance des parties, quand et celle qui gouverne et celles qui sont gouvernées conviennent ensemble du pouvoir de la raison et ne lui cherchent point querelle. La *justice* enfin n'est rien d'autre que ce bon ordre où l'on voit chacune des parties tenir sa place (6). Telle est la morale philosophique, qui s'appuie à l'être même. C'est parce que les vertus entrent dans ce système, parce qu'elles servent à la fin dernière, à la contemplation de l'être, qu'elles sont proprement vertus.

Il est clair qu'un homme ainsi formé sera soumis aux préceptes de la morale traditionnelle, honnête dans les transactions, éloigné de tout sacrilège, vol ou trahison, ami sûr, bon citoyen, fidèle à la foi jurée et à toute convention ; respectueux de la femme d'autrui, il ne négligera rien de ce qu'il doit à ses parents et au service des dieux (7). Mais cette soumission ne sera plus seulement le fruit d'une contrainte, passée à l'état d'habitude : notre vertueux saura ce qu'il fait. Il pratiquera la justice parce qu'il sera intérieurement juste, « chacune des parties de son âme faisant exactement ce qu'elle doit faire en matière de commandement et d'obéissance » (8).

(1) *τὸ ἐπιθυμητικόν.*
(2) 442 b.
(3) 442 b-c, cf. 429 c-d.
(4) *σοφὸν δὲ κτλ.*
(5) 442 c.
(6) 442 d.
(7) 442 e - 443 a. On trouve ici résumé tout le code de la loi morale tel que l'avaient établi les coutumes delphiques sous la garantie des dieux.
(8) 443 b. La phrase est de grande importance, car elle pose le fondement de la morale philosophique : *οὐκοῦν τούτων* (de ces actes conformes à la morale traditionnelle) *πάντων αἴτιον, ὅτι αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττει ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι.*

Cette définition de la vraie vertu ne fournit pas seulement à la morale traditionnelle une base inébranlable. Elle clôt encore le débat entre la *φύσις* et le *νόμος*. Notre vertu, en effet, n'a pas pour origine un compromis social. Elle ne sort pas d'un marché. Elle essaie de reproduire un modèle idéal. On est remonté jusqu'à un archétype (1), dont on cherche à rendre l'image dans la pratique quotidienne (2). Une telle vertu, par le fait même, transcende la loi : l'être éternel est infiniment au-dessus de toute convention humaine. D'autre part, elle est l'expression la plus exacte de la nature des choses. Quelle est en effet l'image qui reproduit le mieux l'archétype de la justice? C'est ce principe que chaque être doit normalement agir selon ce qu'il est. L'occupation normale du savetier est de fabriquer des savates, du charpentier, des charpentes : tel est l'ordre naturel. En s'employant à sa tâche propre, chacun de ces artisans conspire à l'harmonie du monde. Or n'est-ce point là, proprement, la justice? Sans doute, la *vraie* justice ne concerne pas d'abord l'activité extérieure, mais l'intérieur de l'âme et l'harmonie du moi. Sous ces réserves, nature et justice correspondent. Car l'ordre naturel de l'âme et, du même coup, l'ordre juste, consiste en ce que chaque partie, loin de s'embarrasser des affaires des autres parties (3), commence par accomplir les siennes ; l'âme alors, maîtresse d'elle-même, s'étant mise bellement en ordre et devenue comme sa propre amie, telle une lyre harmonieuse, rend un son juste. Ses trois notes font un accord. Et, les intervalles suivant l'exemple de ces trois notes dominantes, tout est si bien lié que l'âme devient une, pleine de mesure et de consonance. Désormais, l'homme peut agir. Quoi qu'il fasse, qu'il acquière des biens, prenne soin de son corps, se voue à la chose publique ou à des affaires personnelles, il tiendra pour juste et belle la conduite qui sauvegarde et favorise un si heureux état de l'âme, il nommera sagesse la science qui préside à une pareille

(1) *εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης κινδυνεύομεν ἐμβεβηκέναι,* 443 b-c.
(2) *τὸ δέ γε ἦν ἄρα... εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης,* 443 c.
(3) Socrate revient souvent sur ce défaut, cf. 434 b, 444 b où la *πολυπραγμοσύνη* se précise en *ἀλλοπραγμοσύνη*, de quoi résulte la *στάσις* ou *ἐπανάστασις*, la discorde entre les parties,

conduite ; au contraire, il tiendra pour injuste la conduite qui rompt la paix intérieure, il nommera folle ignorance l'opinion qui le meut à se comporter ainsi. Voilà donc le portrait d'un homme, d'un État justes, voilà ce qu'est la justice considérée en son essence (1).

Maintenant, cette justice est comme la santé de l'âme et l'injustice en est comme la maladie. Or la santé consiste en ce que les parties du corps se composent suivant leurs relations naturelles (2), celle-ci commandant à celle-là et obéissant à cette autre ; à l'inverse, la maladie consiste en ce que ces rapports entre les parties contredisent l'ordre de la nature (3). La justice joue le même rôle à l'égard des parties de l'âme. En sorte que la vertu peut être dite une certaine santé, une beauté, un bon état (4) de l'âme, au lieu que le vice en est la maladie, la difformité, le manque de vigueur (5). La justice n'est donc rien d'autre qu'une disposition de l'âme conforme à la nature.

Les rapports entre *justice* et *nature* définis de la sorte, reste à montrer que la justice est toujours profitable, qu'elle soit ou non cachée (6), l'injustice toujours nuisible, qu'on échappe ou non à son châtiment (7). C'est l'ultime défaite de la vertu faux-semblant qui ne consiste qu'à paraître ou à ne pas se laisser prendre. C'est, du même coup, la ruine du *νόμος*, pour autant qu'on le regarde comme une convention relative qu'il est loisible d'enfrein-

(1) *ὃ τυγχάνει ἐν αὐτοῖς ὄν*, 444 a ; pour l'expression, cf. 337 b. J'ai essayé de traduire ici, en l'abrégeant un peu, l'admirable morceau 443 c - 444 a. Socrate y répond aux désirs de Glaucon et d'Adimante. Il fait connaître la nature de la justice selon ce qu'elle est, indépendamment de tous les avantages ou désavantages qui lui peuvent advenir par accident. D'où les derniers mots : *φῶμεν ἄρα ; φῶμεν*, « est-ce bien dit ? — oui certes ! » : l'interlocuteur est Glaucon, cf. 441 d, 443 c.

(2) *κατὰ φύσιν καθιστάναι*, 444 d.

(3) *παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου.*

(4) *εὐεξία.*

(5) Cf. déjà *Crit.*, 47 d-e, *Gorg.*, 479 b, et, plus loin, *Rép.*, IX, 591 b. Le *Sophiste*, 228 e, distingue deux sortes de *κακία* : le vice moral ou *νόσος*, l'ignorance ou *αἶσχος*. Le vice (*ὕβρις* opp. à *σωφροσύνη, ἀδικία* opp. à *δίκη, δειλία* opp. à *ἀνδρεία*) est corrigé et purifié par la justice, l'ignorance par l'enseignement. Cf. aussi, pour la *laideur* de l'âme, *Gorg.*, 477 b, pour la justice *καθαρμός*, *Polit.*, 293 b-d, *Lois*, V, 735 b-e.

(6) *ἐάν τε λανθάνῃ ἐάν τε μή*, cf. Antiphon *supra*.

(7) 445 a ss.

dre ou de briser. Glaucon, en quelques mots, réfute par l'absurde ces conceptions. Nul moyen de vivre heureux lorsqu'on détruit l'ordre de la nature. Abondance, richesse, pouvoir, rien ne compte avec un corps malade. Il n'est pas plus possible de bien vivre si le principe de la vie est en nous corrompu, si chacun peut agir à sa guise sauf à éviter tout acte qui retirerait l'âme de son injustice ou lui ferait acquérir la vertu (1).

Ainsi voit-on l'édifice de la morale platonicienne sortir logiquement de la notion de *κάθαρσις*, qui dépend elle-même de la contemplation. Contempler l'être est ensemble la fin de l'homme et le principe de toute action vraiment bonne. Car une action n'est vraiment bonne que si elle se modèle sur le Bien en soi. Sans une telle conformité, elle n'a du Bien que l'apparence. Le premier devoir est donc de connaître le Bien. Deux obstacles nous en empêchent. L'œil de notre âme ne peut atteindre directement un objet aussi pur. Il faut donc l'habituer à cet objet, le conduire graduellement à la lumière. Cent passions diverses troublent la paix intérieure. Impossible de vaquer à la contemplation dans cet état de révolte, de dispersion. Il faut donc unifier l'âme par l'harmonie. L'éducation du *νοῦς* se fait par la dialectique. La maîtrise des passions s'obtient par les vertus morales. On nous propose un objet sublime, mais difficile : courage donc ! C'est le degré le plus infime de la sagesse. Dans la hiérarchie des vertus, la *force* tient le dernier rang. Vient ensuite la *tempérance* qui rendra l'âme saine, c'est à dire bien composée. Les efforts conjugués de la force et de la tempérance feront naître la *justice* selon laquelle chaque partie de notre être accomplit son office, sans empiéter sur le voisin. Ces trois vertus enfin sont au service de la *φρόνησις* qui consiste dans l'attachement du *νοῦς* à l'être vrai. On aperçoit déjà la distinction d'Aristote entre vertus dianoétiques ou intellectuelles (2) et vertus éthiques ou morales (3). Celles-ci et celle-là peuvent être dites des *purifications*. Car, en définitive, tout le cycle se ramène à cette seule idée : contempler l'être pur et, pour cela, être pur. Tout ce système de la vie morale n'est qu'une longue *κάθαρσις* ; la vertu du *νοῦς* y préside à la contemplation pro-

(1) 445 a-b.

(2) *φρόνησις.*

(3) Les trois autres vertus.

prement dite ; la justice y résume les dispositions de l'âme qui permettent de contempler.

Cette doctrine logiquement déduite du *Phédon* à la *République* ne varie plus. Deux exemples nous le prouveront.

Dans le beau portrait du sage, le *Théétète* revient une fois encore sur les deux conceptions de la vertu. « Ah ! si tout le monde faisait comme le philosophe dont tu nous parles, Socrate, il y aurait plus grande paix et moins de maux parmi les hommes. — Mon cher Théodore, il ne se peut que les maux disparaissent. Car il y aura toujours, nécessairement, un contraire du bien. Non qu'il siège parmi les dieux ! C'est ici-bas, dans la nature mortelle, que le mal, fatalement, fait sa ronde. Voici donc où notre effort doit tendre : d'ici bas vers là-haut fuir au plus vite. Cette fuite, c'est imiter Dieu autant que possible. On l'imite en pratiquant la justice et la sainteté dans la clarté de l'esprit » (1).

Voilà la vraie morale conforme à l'être. « Non, ce n'est point pour les raisons du populaire (2) qu'on doit éviter le vice et poursuivre la vertu. On va à l'une, on fuit l'autre, à ce qu'ils disent, en vue de paraître (3) un *bon* et de ne point paraître un *mauvais* ». Cette vertu est faux-semblant. « Voici la véritable. En aucun cas, d'aucune façon, Dieu n'est injuste. Il est la justice même et nul ne l'imite mieux qu'en se rendant, à son tour, le plus juste possible. C'est à cela qu'on reconnaît si quelqu'un est vraiment un homme, et non un pur zéro. Connaître cette vérité, c'est être sage et posséder la vertu vraie, l'ignorer, c'est être fol et faire éclater son vice (4). Toutes les autres capacités, toutes les habiletés qu'on se plait à faire paraître n'aboutissent, dans les charges publiques, qu'à de l'arrogance, dans les arts, qu'à un vil métier. L'homme injuste, impie en ses discours et dans ses actes, il s'en faut de beaucoup que nous lui concédions quelque talent du fait de sa mauvaise astuce. Il se vante, au vrai, d'un tel reproche ; il l'en-

(1) *Théét.*, 176 b. C'est le partage bien connu : *φρόνησις*, vertu de la contemplation proprement dite ; pour contempler, la *pureté*, *ὅσιον*, qui, dans l'ordre moral, se ramène à la *justice*, *δίκαιον*, vertu d'une âme unifiée et pure de toute passion. « Dans la clarté de l'esprit » est une heureuse formule de M. Diès pour rendre *μετὰ φρονήσεως*.

(2) *ὧν ἕνεκα οἱ πολλοί φασι.*

(3) *ἵνα δοκῇ.*

(4) Sur cette opposition de la *σοφία*, fruit de l'*ἐπιστήμη*, et de l'*ἀμαθία*, fruit de la *δόξα*, cf. déjà *Rép.*, IV, 443 e - 444 a.

tend en ce sens qu'il n'est pas un verbe-creux (1), un fardeau de la terre (2), mais de ces hommes comme il en faut, dans la cité, pour être sauvés. Disons-leur la vérité (3) : ils sont d'autant plus ce qu'ils ne se croient point qu'ils croient moins l'être. Ils ignorent en effet le vrai châtiment de l'injustice et cette ignorance est la plus honteuse. Ce châtiment n'est pas celui qu'ils pensent, des coups ou la mort, que parfois même évitent totalement leurs injustices ; non, cette punition-ci, nul n'y échappe.... C'est leur vie même, conforme au modèle du mal » (4). Nous revenons, on le voit, à l'ordre de la nature. Justice et nature coïncident, parce que la vraie justice se fonde sur la vue de l'être même et que la nature n'est rien d'autre que l'ordre conforme à l'être.

A la fin de sa course, quand Platon, dans les *Lois*, reprenait le grand thème qui avait occupé sa vie, il demeurait fidèle aux principes du *Phédon* (5). « Il existe deux sortes de biens, fait-il dire à l'étranger d'Athènes, des biens humains et des biens divins de qui les premiers dépendent. Si l'on reçoit les plus grands (6), on possède, du même coup, les moindres (7). Sinon, on est privé des deux. Les biens inférieurs sont, au premier rang, la santé, puis la beauté, puis l'adresse à la course et aux autres exercices du corps, enfin la richesse, non le Ploutos aveugle, mais le dieu au regard perçant qui se laisse guider par la prudence (8). En tête des biens divins vient la *φρόνησις* (9), puis, au service du *νοῦς*, une saine disposition de l'âme (10) ; ces deux vertus conjointes et unies à la force ont pour effet la justice ; la force enfin ferme la mar-

(1) *λῆροι*, traduction Diès.

(2) Allusion probable au début de l'*Antiope*.

(3) *λέκτεον οὖν τἀληθές*, 176 d, cf. 176 b *τὸ δὲ ἀληθὲς ὧδε λέγωμεν* : c'est toujours le même contraste entre la *δόξα* et l'*ἀλήθεια*, cf. Antiphon, *supra*.

(4) 176 a - 177 b. Notre traduction doit beaucoup à celle de M. Diès.

(5) Cf. *Lois*, I, 631 b-d.

(6) Les biens divins.

(7) Les biens humains.

(8) *φρονήσει*, 631 c. Il semble qu'on ait ici le sens restreint d'Aristote. Pour ces quatre biens, cf. le scolion attique ; pour le troisième, le joli distique de Ps.-Théocrit., VIII, 53 ss., *μή μοι γᾶν Πέλοπος, μή μοι Κροίσεια τάλαντα εἴη ἔχειν μηδὲ πρόσθε θεεῖν ἀνέμων.*

(9) Platon revient au sens large de vertu contemplative.

(10) *μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις.*

che (1). Dans l'ordre de la nature, ces biens précèdent les autres (2). Par suite, le faiseur de lois doit se conformer à cet ordre (3). Tous les autres préceptes que l'on impose aux citoyens auront donc en vue ces biens premiers, les humains se subordonnant aux divins, et les divins étant subordonnés eux-mêmes à l'action rectrice du *νοῦς* ». On ne saurait désirer une affirmation plus explicite. Platon n'a nullement renoncé à la prééminence de la contemplation. Le *νοῦς*, la vertu du *νοῦς*, gardent leur rang. Les vertus morales dépendent de la *θεωρία*. Enfin, les biens humains ne s'y ajoutent que par accident. Car les uns sont des biens selon l'essence, ils se conforment à l'être. Les autres ne le sont qu'en vertu de l'opinion humaine. Conditions utiles au bonheur, ils n'en sont pas la cause. La vraie fin de l'homme est de contempler. Son vrai devoir est donc de se préparer à cette fin. Jusqu'à son dernier souffle, Platon a maintenu sans faute les droits de la *θεωρία* et l'obligation de la *κάθαρσις*.

(1) C'est le même ordre que dans la *République* et pour les mêmes raisons : distinction, d'abord, de la vertu intellectuelle, la *φρόνησις*, et des vertus morales qu'un seul mot désigne toutes, *σώφρων ψυχῆς ἕξις*. Mais cet état *sain de l'âme* suppose la *justice*, et la justice elle-même requiert l'aide de la *force*.

(2) Santé, beauté, adresse musculaire, richesse.

(3) Même supériorité, comme dans la *République*, de la *φύσις* sur le *νόμος*.

CHAPITRE III

La dialectique

La purification morale ou *κάθαρσις* ne prépare encore que d'une manière lointaine à la *θεωρία*. Empêchant les obstacles, libérant l'intellect, elle permet l'exercice de la contemplation. Elle est une condition nécessaire, mais qui ne suffit point. Il faut en outre que l'œil de l'âme s'habitue à discerner la lumière de ce qui n'en est qu'un reflet, et que, l'ayant reconnue, il s'accoutume à la voir. Cette seconde purification, qui concerne à la fois et le *νοῦς* et le *νοητόν*, est dévolue à la dialectique.

Platon indique lui-même la transition entre les deux étapes. Pour faire comprendre comment l'une mène à l'autre, comment l'éducation philosophique doit être précédée d'une éducation morale, je résumerai ici l'exposé de la *République* où Platon entreprend de définir le philosophe (1). On notera seulement que la justice intérieure, qui vient ailleurs au terme d'une longue pratique des vertus, paraît dans ce morceau l'effet de qualités naturelles. En réalité, elle est le produit d'un mélange où s'unissent heureusement la nature et l'exercice. L'auteur n'insiste plus sur l'exercice parce qu'il en a traité déjà, dans le *Phédon* par exemple. Ce qu'il veut manifester, c'est que les dispositions morales sont une condition que l'on suppose acquise avant de passer à la dialectique. Certes, aucune nature n'est assez bonne pour n'avoir pas besoin de correction. Mais l'on ne songe qu'aux enfants assez bien nés et corrigés pour fournir le terrain propice.

1. Le point de départ de l'analyse est l'axiome formulé par Socrate (2) : « à moins que les philosophes ne règnent dans les cités, ou, inversement, à moins que ceux qui ont nom aujourd'hui de

(1) V, 474 b - VI, 502 d.

(2) V, 473 c-d. Cf. 499 b-c.

rois ou de dynastes ne se familiarisent avec l'amour de la sagesse et n'en fassent une étude suffisante, si ces deux choses n'en viennent à se confondre, le pouvoir politique et la philosophie, si une loi de contrainte n'écarte des affaires ce grand nombre d'individus que leurs talents naturels dirigent exclusivement, à cette heure, vers l'une ou l'autre, ni les cités, mon cher Glaucon, ni, je pense, le genre humain, ne verront cesser leurs maux ».

2. Qu'est-ce donc que le philosophe? Voilà ce qu'il importe de *définir* en premier lieu (1). Or le philosophe se définit comme un homme désireux de *toute* la sagesse (2). Ce sera donc un homme prompt à goûter à *toute* science possible, insatiable d'apprendre (3). Qu'on se garde, par là, de le supposer curieux de tout spectacle ou de tout ce qu'on peut dire (4).Non, il ne veut voir que la vérité (5). Il n'est point amoureux de belles voix, ou de belles couleurs, ou de belles figures, c'est vers le beau lui-même qu'il s'avance, c'est la Beauté en soi qu'il cherche à contempler (6). Ainsi le philosophe vivra-t-il vraiment la vie au lieu de n'être qu'un rêveur (7). Il sera dès lors le vrai *connaissant* tandis que celui qui s'attache à la multiplicité des beaux ouvrages participés demeure dans le domaine de la *δόξα*. D'où une première division du connaître selon qu'on s'ordonne à l'être (8), ou au non-être (9), ou à l'intermédiaire (10). Or le *δοξάζειν* ne peut prétendre au rang du *γιγνώσκειν*, car, s'appliquant à un objet qui n'est pas le beau en soi, le juste en soi, c'est à dire la Forme toujours identique à elle-même (11), mais à ces multiples participés qui comportent la possibilité de leur con-

(1) *ἀναγκαῖον οὖν μοι δοκεῖ ... δ ι ο ρ ί σ α σ θ α ι... τοὺς φιλοσόφους τίνας λέγοντες τολμῶμεν φάναι δεῖ ἄρχειν κτλ.*, 474 b-c.

(2) *τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι οὐ τῆς μὲν τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης*, 475 b.

(3) *τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα*, 475 c.

(4) *φιλοθεάμονες, φιλήκοοι*, 475 d-e.

(5) *τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας*, 475 e.

(6) *ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὑτό*, 476 b.

(7) 476 c-d.

(8) *ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις.*

(9) *ἀγνωσία δ' ἐπὶ μὴ ὄντι.*

(10) *ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτων μεταξύ τι ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης*, savoir la *doxa*, 477 a-b.

(11) *ἰδέα ... ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσα*, 479 a.

traire (1), il n'atteint qu'un intermédiaire entre l'être et le non-être au lieu que la véritable gnose atteint l'être même et le vrai. Puis donc qu'on a défini le philosophe comme l'homme qui connaît l'être et le vrai, il résulte que le seul objet de connaissance du philosophe est l'être toujours selon lui-même, et que seuls ont droit au nom de *φιλόσοφοι* ceux qui vraiment embrassent chacune de ces réalités essentielles, les autres ne recevant que le nom de *φιλόδοξοι* (2).

3. Quelles seront maintenant les qualités naturelles qui mettent à part notre sage ainsi porté vers la science de l'être? Nous avons d'autant plus besoin de les connaître que le philosophe aura charge de la cité : seul, en effet, il a contemplé le modèle (3) d'après lequel il doit instituer et conserver dans l'État les lois normatives du beau, du juste, du bon (4). Il faut donc déterminer d'abord quelle est la nature, *φύσις*, de ceux que nous établissons gardiens de la cité (5).

Or, on a déjà vu que la qualité primordiale des natures philosophiques (6) est l'amour constant de l'étude (7), non pas de n'importe quelle étude, mais de celle qui nous découvre l'essence qui demeure éternelle sans jamais être agitée par la génération et la destruction (8). D'où cette première conséquence que de telles natures auront *horreur du mensonge* (9), car rien n'est plus apparenté et propre à la sagesse que la vérité (10).

En second lieu, la nature philosophique ne pourra contempler la vérité que si elle a fait taire les autres désirs qui la tirent vers d'autres objets, elle sera donc *tempérante* (11).

(1) Ainsi les belles choses comportent du laid, les choses justes de l'injuste,etc.

(2) 479 a - 480 a.

(3) *παράδειγμα*. Une définition approximative du *paradigme*, par allusion à l'étymologie, est donnée *Pol.*, 278 b : *μέχριπερ ἂν πᾶσι τοῖς ἀγνοουμένοις τὰ δοξαζόμενα ἀληθῶς π α ρ α τ ι θ έ μ ε ν α δ ε ι χ θ ῇ, δειχθέντα δέ, π α ρ α δ ε ί γ μ α θ' οὕτω γιγνόμενα, ποιήσῃ κτλ.* : suit la définition technique, 278 c.

(4) 484 a-e.

(5) 485 a.

(6) *τῶν φιλοσόφων φύσεων.*

(7) *ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν.*

(8) 485 a-b.

(9) *μηδαμῇ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος, ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν.*

(10) 485 c-d.

(11) *σώφρων*, 485 d-e.

En troisième lieu, elle appartiendra à une âme libre, grande, non pusillanime, car rien plus que la petitesse n'est contraire à une âme qui doit s'élancer sans trêve vers la totalité et l'universalité des choses divines et humaines (1). Ainsi la raison *magnanime*, habituée à contempler la plénitude du temps et de l'essence, méprisera facilement la vie terrestre, elle ne craindra pas la mort (2).

Maintenant, comment l'homme à l'âme bien ordonnée, exempt de cupidité, de bassesse, de vanité, de lâcheté, serait-il difficile à vivre (3) ou injuste? Veillons donc à ce que notre nature philosophique soit, dès les premières années, *juste et douce* (4), et non pas insociable et sauvage (5).

Enfin l'on s'assurera qu'elle ait l'étude facile (6), c'est à dire qu'elle apprenne aisément et retienne sans trop d'effort (7), et l'on ne prendra pas moins garde si elle est naturellement harmonieuse et douée de grâce (8), capable de se porter comme spontanément vers l'être (9).

Voici, en résumé, les qualités requises du philosophe : mémoire, facilité à apprendre, grandeur d'âme, grâce, penchant connaturel (10) pour la vérité, la justice, le courage, la tempérance (11).

4. D'où vient cependant qu'un homme si bien fait soit regardé d'ordinaire comme inutile aux cités où il vit (12), bon à se perdre dans les nuées, diseur de riens (13)? Socrate s'en explique en une longue phrase (14) où il compare le philosophe à un pilote que les matelots mettent au rancart sans vouloir user de sa science. Les responsables sont les cités (15). Il est vrai que les philosophes sont

(1) *ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου*, 486 a.
(2) 486 a.
(3) *δυσξύμβολος*, 486 b.
(4) *δικαία τε καὶ ἥμερος*.
(5) 486 b.
(6) *εὐμαθής*, 486 d.
(7) *μνημονική*, 486 d.
(8) *ἔμμετρος καὶ εὔχαρις*.
(9) 486 d-e.
(10) *φιλός τε καὶ ξυγγενὴς ἀληθείας κτλ.*
(11) 487 a.
(12) *ἄχρηστος ταῖς πόλεσι*, 487 d.
(13) *μετεωροσκόπος καὶ ἀδολέσχης*, 488 e.
(14) 488 a-e.
(15) 489 b.

parfois pires que les autres : cela tient à ces qualités mêmes qu'ils possèdent par la naissance. Leur chute n'en est que plus profonde (1). Disons qu'en réalité les vrais sages sont rares, la foule ne peut être philosophe (2) ; et l'on en doit conclure pareillement que la nature philosophique ne peut s'épanouir que dans un cadre qui lui convienne (3).

5. De ces prémisses résulte l'absolue nécessité d'une éducation convenable dans la cité convenable (4). Aujourd'hui en effet, les petits jeunes gens, à peine sortis de l'enfance, après avoir touché quelque peu à la philosophie, se livrent aux affaires ; s'ils viennent assister parfois aux discussion dialectiques (5), ils n'y consentent qu'en passant (6). C'est tout le contraire qu'il faudrait. On devrait commencer par leur donner, durant l'enfance et la prime jeunesse, une instruction philosophique élémentaire appropriée à cet âge : dans le même temps, on leur formerait le corps pour en faire un bon serviteur de la sagesse. Plus tard, quand l'âme est pleinement développée, on la dresserait aux exercices qui la fortifient. Enfin, au déclin de l'âge, alors qu'on n'est plus capable de se livrer au métier des armes ou de la politique, on les laisserait consacrer tout le restant de leurs forces à l'amour de la sagesse. Ainsi vivraient-ils heureux, ici-bas et après la mort (7). Alors la cité serait sauvée, qui ne peut l'être que si on en confie le soin à des hommes d'une vertu parfaite (8). Or cette conjecture n'est possible qu'à l'une ou l'autre condition : ou bien les vrais philosophes, rares sans doute et aujourd'hui dénommés inutiles, feront la loi dans l'État, ou bien les rois, les dynastes ou leurs fils, par

(1) 490 b - 492 b.
(2) *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι*, 494 a. Cette remarque importante doit être retenue : on n'observera jamais assez que la contemplation platonicienne est un privilège essentiellement aristocratique.
(3) 497 a.
(4) Dialectique et gouvernement s'impliquent l'une l'autre. Mais comment sortir du cercle? La cité ne peut être sauvée que par les vrais philosophes. Les vrais philosophes ne peuvent subsister que dans une cité sage. Il faut donc tout reprendre à pied d'œuvre, séparer, dès maintenant, une élite d'enfants qu'on destine à la sagesse, et qui, l'âge venu, institueront de bonnes lois qui seront comme la charte de l'État nouveau.
(5) *τὸ περὶ τοὺς λόγους*, 498 a.
(6) *πάρεργον οἰόμενοι αὐτὸ δεῖν πράττειν*, 498 a.
(7) 498 b-c.
(8) 498 e - 499 a.

une sorte d'inspiration divine, se prendront à aimer la vraie philosophie (1). Contemplant les essences, ces réalités ordonnées, immuables, qui jamais ne commettent ou ne subissent l'injustice, qui obéissent toujours à l'ordre et à la raison, imitant ces réalités et s'y assimilant le plus possible, comment le philosophe trouverait-il le temps de s'abaisser à nos querelles humaines? De se mêler à nos luttes, à nos envies, à nos haines, il n'a guère le loisir (2). Vivant avec ce qui est ordonné et divin, il devient à son tour, autant que le permet notre nature, ordonné et divin (3). Dès lors, il sait façonner les mœurs des hommes, dans la famille et dans l'État, conformément au divin paradigme : il est un bon maître de tempérance, de justice, et des autres vertus civiques. Et la cité en conséquence, en devient chère aux dieux (4). Concluons donc. Puisque les philosophes sont amants de la vérité, que leur nature est apparentée au Bien suprême, que cette nature convenablement éduquée ne peut pas ne pas être parfaitement bonne, il ne nous reste qu'à remettre le pouvoir à la race des philosophes (5). Tout l'argument repose, on le voit, sur l'éducation philosophique du sage gouvernant. Il ne s'agit plus ici d'une condition préalable, mais de la cause même : ces sciences, ces occupations *font* le contemplatif. Et comme le contemplatif a charge de sauver l'État, la réforme en son entier dépend de la dialectique. On mesure l'ampleur du débat. « Au terme de cette pénible analyse, c'est pour nous une nécessité que de montrer enfin de quelle manière, par quelles sciences et quels exercices se formeront nos sauveurs et à quel âge ils s'appliqueront à chaque étude » (6).

Toute la préparation (7) du philosophe se résume en la *dialectique*. Elle est le dernier échelon. Au dessus, il n'y a plus que le *θεωρεῖν*, qui est d'un autre ordre. Les divers moments de la propédeutique s'éclairent à la lumière du *διαλέγεσθαι*. Que veut-on dire par là? Le mot désigne celle des méthodes socratiques

(1) *ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ*, 499 b-c.
(2) 500 b-c.
(3) 500 d.
(4) *ἕως ὅτι μάλιστα ἀνθρώπεια ἤθη... θεοφιλῆ ποιήσειαν*, 501 c.
(5) 501 d-e.
(6) 502 c-d.
(7) Intellectuelle : il ne s'agit plus désormais de la *κάθαρσις* morale ; on la suppose achevée.

qui, par un jeu de questions et de réponses, tend à circonscrire l'objet à définir (1). Si les questions visent à purifier, grâce à une suite d'abstractions toujours plus rigoureuses, l'Intelligible de sa gangue jusqu'au point où il apparaît enfin nu, l'on a cette espèce de dialectique qui est proprement platonicienne. Une fois de plus, c'est la notion d'Intelligible qui donne à la méthode un sens nouveau. Si l'être vrai s'identifie à une Forme idéale, le progrès qui mène à cet être doit consister nécessairement à se dégager du sensible pour atteindre l'objet du *νοῦς*. Et la dialectique elle-même peut être dite, dès lors, une sorte de purification, non plus des mœurs, mais de l'esprit.

(1) *διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον*. Sur l'emploi de cette méthode par Socrate, cf. Xénoph., *Memor.*, IV, 5, 12 (où l'étymologie de *διαλέγεσθαι*, sc. *διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα*, est d'ailleurs fausse). D'après un dialogue d'Aristote, le *Sophiste*, l'inventeur de la méthode serait Zénon, cf. Diog. L., VIII, 57, et IX, 25. Les *δισσοὶ λόγοι* de Protagoras étaient dénommés *διαλέξεις*, à tort, car c'est un même monologue qui défend tour à tour le pour et le contre. Cependant, à côté des *διαλέξεις*, il semble bien que Protagoras ait utilisé la méthode par questions et réponses, cf. *Protag.*, 329 b *ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρόμενος περιμεῖναί τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀπόκρισιν* (voir aussi 334 e) et Diog. L., IX, 53 *οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε*. Nous n'avons plus les antilogies de Protagoras. Mais il nous est parvenu un recueil de neuf exercices analogues, en dialecte dorien, dont l'auteur écrit peu après 404 av. J.-C. Texte dans *Vorsokr.*[5], II, pp. 635-648. H. Gomperz leur consacre une longue étude, *op. cit.*, pp. 138-192.

La dialectique est essentiellement une discussion menée selon les règles, *τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν*, *Crat.*, 390 c, cf. *Rép.*, VII, 534 d. C'est une *τέχνη*, un procédé, une méthode, *Rép.*, VII, 533 c, *Phèdre*, 276 e, un voyage, *πορεία*, *Rép.*, VII, 532 b. Il y a un bon usage de la discussion et l'on a la dialectique, un mauvais, c'est l'éristique (*Mén.*, 75 c, *Rép.*, V, 454 a *ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι*) qui se contente d'oppositions verbales (*ibid.* et *Euthyd.*, 278 a, 301 b) ou bien confond prémisses et conséquences (*Phéd.*, 101 e, *Parm.*, 135-136). Le bon usage, qui fait *le* dialectique, est exposé *Mén.*, 75 d : *ἔστι τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῇ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος*. La dialectique est, dès lors, le procédé logique qui appréhende l'essence, *ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*, *Rép.*, VII, 534 b. Ainsi comprise, et surtout chez Platon, elle est la propre méthode de celui qui philosophe purement (la dialectique est en effet une sorte de *κάθαρσις*) et correctement, *τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις... πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*, *Soph.*, 253 e.

Notre ouvrage n'a point pour objet tous les problèmes que soulève l'évolution de la dialectique chez Platon. On voudrait seulement saisir, aussi précisément qu'il se pourra, la nature de cette *κάθαρσις* intellectuelle. Un tel effort est indispensable. Car le propre caractère de la *θεωρία* platonicienne dépend, pour une grande part, des méthodes qui y conduisent. La contemplation dépasse l'intellection, mais ce prolongement n'est possible que si l'on a suivi jusque là tous les degrés du connaître. C'est même ici ce qui distingue spécifiquement la contemplation philosophique de toute autre forme de mysticisme.

1. *La dialectique ascendante.*

Platon nous offre deux exemples très notables de l'ascension intellectuelle vers le *νοητόν*, à propos de l'Idée du Beau et de l'Idée du Bien. L'exposé de la *République* marque un progrès sur l'exposé du *Banquet*. La méthode y est raisonnée, codifiée. Le changement procède d'une pensée plus mûre, toute maîtresse de son objet.

Le Banquet.

Le but de la dialectique est de mener à l'*αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν* (1), c'est à dire au Beau en lui-même selon ce qu'il est lui-même, « éternellement joint à lui-même par l'unicité de la forme » (2). Elle mène à un objet qui est unique et qui est un. Sa démarche est donc du même ordre que la démarche de la *κάθαρσις* morale. Celle-ci tendait à unifier l'âme, à la simplifier, et, de ce fait, à en libérer la partie la plus haute, organe du *νοητόν*. La purification intellectuelle, à son tour, tend à unifier l'objet saisi par le *νοῦς*. Du même coup, elle unifie le *νοῦς* qui

(1) *Banq.*, 211 b.

(2) Traduction de M. Robin qui explique fort bien cette unicité et cet te unité comme étant celles d'une essence, non d'une collection, d'un tout divisible. Le Beau est « spécifiquement unique » (Bury), étant le seul membre de sa classe. Et il est uniquement ce qu'il est. « Son existence est constituée par son essence » (Robin). Pour l'expression, cf. 211 e et *Phéd.*, 78 d *μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό*, 80 b *μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ*, *Rép.*, X, 612 a *εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής* (*ἡ ἀληθὴς φύσις*).

adhère à cet objet. De part et d'autre,c'est un processus analogue qui va du multiple et de la dispersion à l'un.

Il est clair qu'on ne peut passer directement de l'infinité du concret à l'unicité de la Forme. Cette montée se fait donc par étapes ou degrés (1). Chacune de ces étapes est caractérisée par un effort pour se dégager toujours plus complètement de la matière, pour atteindre à un plan toujours plus spirituel, plus proche de l'invisible. Car, selon l'enseignement du *Phédon*, l'Intelligible est du côté de l'invisible. Et, dans la mesure où l'on s'éloigne du corporel, dans la même mesure on se rapproche de la pureté absolue de l'Idée. Les grandes lignes de l'ascension se ramènent donc à une purification intellectuelle dont les différents moments sont marqués par le discours. On commence (2) par la beauté sensible, on passe ensuite (3) à la beauté des âmes, c'est à dire au plan moral, invisible, immatériel, puis à la beauté des sciences, c'est à dire au plan intellectuel tout proche de l'Intelligible (4). Vient enfin, après ces mouvements discursifs qui appartiennent à la dialectique proprement dite, la vue soudaine, immédiate de l'Idée. Tout n'a été jusqu'ici qu'une propédeutique à l'acte de contemplation (5). Mais on n'en a montré encore qu'un aspect, l'*abstraction qualitative*.

Ce travail n'est pas le seul. Il ne suffirait pas, en effet, à réduire à l'unité. A chacun de ces plans qui s'élèvent progressivement du visible à l'invisible et, parmi les invisibles, du moins au plus spirituel, la dialectique s'emploie à unifier l'objet, à ramasser sous un concept universel la multiplicité des individus, à les rassembler sous un genre. Cette seconde opération est, elle aussi, marquée par le discours. Il faut aller d'abord vers la figure visible ; mais ce mouvement initial se subdivise en deux élans, selon qu'on se porte vers telle ou telle beauté singulière ou bien vers le concept universel abstrait d'une collection de singuliers (6). Passons au

(1) *ἀεὶ ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον*, 211 c. De là l'image de l'*échelle, scala mentis*, qui fera fortune dans la mystique postérieure ; cf. par exemple *Corp. Hermet.*, XIII, 9.

(2) *ἄρχεσθαι μέν*, 210 a.

(3) *μετὰ δὲ ταῦτα*, 210 b 6.

(4) *μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα κτλ.*, 210 c 6.

(5) *ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, ... ἐξαίφνης κατόψεταί τι... καλόν*, 210 e.

(6) *ἄρχεσθαι μέν* (à quoi correspond *μετὰ δὲ ταῦτα*, 210 b 6) ... *πρῶτον μέν..., ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν..., ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι*

plan invisible, au plan moral, des âmes et de leurs fonctions. Ici encore, après avoir aimé telle âme de mœurs gentilles (1), on se tourne vers *la* beauté des mœurs et des lois qui les gouvernent (2). Le plan des sciences est supérieur au plan moral dans l'exacte proportion où le *νοῦς* et la vertu théorétique l'emportent sur les autres parties de l'âme et les vertus morales. La justice n'est qu'un moyen en vue du *θεωρεῖν*. La troisième étape consiste donc à s'élever à l'amour des sciences. Mais le progrès du singulier à l'universel est ici indiqué aussi clairement que pour les deux premiers degrés. L'amant ne se contentera pas de telle science particulière (3), il se plongera dans l'amour du savoir total, immense océan (4). Tel est le second aspect de la dialectique ascendante : *l'abstraction quantitative.*

La *κάθαρσις* intellectuelle comprend ainsi deux méthodes. L'une consiste à transporter l'objet à un plan toujours plus immatériel, plus libéré du sensible, plus apparenté à l'Intelligible. Beauté physique, beauté morale, beauté intellectuelle, correspondant respectivement au corps, à ces parties de l'âme que régissent les vertus éthiques, au *νοῦς*, œil de l'âme voué à la *θεωρία*, voilà les trois étapes de l'abstraction qualitative qui aboutit à une purification radicale. L'autre méthode consiste à détacher du singulier, de toutes les particularités concrètes qui caractérisent la beauté de tel ou tel aimé (5), à éloigner, par suite, du changeant, de l'accidentel, pour attacher à un objet *un* et *identique* (6), c'est à dire fixe, immuable, essentiel. On n'est plus l'amant d'*une* beauté singulière (7) : on aime la beauté visible de tous les beaux individus (1). Cette abstraction qui généralise, qui, de la multiplicité des concrets tire l'universel, est davantage de l'ordre quantitatif. L'un et l'autre procédés obéissent aux lois ascensionnelles formulées par le *Phédon* et la *République* : purifier l'âme du corps, réduire à l'unité. Ensemble, ils se partagent les fonctions de la propédeutique (2).

En résumé, « la dialectique (3) consiste à gravir *une série* (4) d'échelons, sur chacun desquels s'opère une unification de la multiplicité déterminée qui caractérise cet échelon, une sorte de rassemblement synoptique (*συναγωγή*) » (5). La montée de l'échelle fait plutôt l'objet du *Banquet*. Le rassemblement synoptique qui s'opère à chaque échelon est mieux marqué dans la *République* (6).

La *République*.

Dans la *République* comme dans le *Banquet*, c'est la fin requise, l'Idée du Bien, qui décide de la nature des moyens. Aussi, avant d'étudier les moyens, faut-il s'accorder sur la fin. D'où la question : quel est ce *μέγιστον μάθημα*, qu'est-ce que cette science suprême à quoi aboutit la propédeutique ? Le parallélisme avec le *Banquet*

ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, 210 a-b.

(1) *ἐάν, ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν, τις σμικρὸν ἄνθος ἔχῃ.*

(2) *αὖ* (qui marque un nouveau progrès sur ce même plan moral) *θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν,* 210 b-c.

(3) *μηκέτι τὸ παρ' ἑνὶ ἀγαπῶν... κάλλος.*

(4) *ἵνα ἴδῃ αὖ* (même sens que *supra*) *ἐπιστημῶν κάλλος καί, βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλόν, μηκέτι κτλ.,* 210 c-d.

(5) *ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός,* 210 d.

(6) *καὶ εὖ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἴδει καλόν* (*εἶδος* a évidemment ici le sens de forme visible, cf. 196 a, 215 b, comme l'ont noté la plupart des éditeurs, cf. Bury, Robin, *ad loc.*), *πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἓν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι κάλλος,* 210 b.

(7) *ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν,* 210 a.

(1) *πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστής, ibid.*, et ainsi pour les deux autres degrés.

(2) Qui est ainsi résumée, 211 c :

a) *ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο*

ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα : c'est l'office de l'abstraction quantitative :

b) *ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα*

ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα : c'est l'office de l'abstraction qualitative.

c) *ἕστ' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλο ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν* (*sic* Robin) : c'est l'office de l'intuition finale en laquelle s'achèvent les deux opérations précédentes, totale abstraction de la matière et réduction parfaite à l'unité.

(3) Ascendante.

(4) Souligné dans le texte.

(5) Robin, *ed. cit.*, p. xciv. Peut-être y a-t-il quelque allusion à la *συναγωγή* dans la figure de l'Amour *συναγωγεύς*, *Banq.*, 191 d.

(6) Cf. VII, 537 c : *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.* La *montée* n'y est pas, pour autant, négligée, cf. *Rép.*, VI, 511 b : *οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς*, et les expressions colligées par M. Robin, *Théor. plat. de l'Amour*, p. 184, n. 208.

est d'une exactitude parfaite. La beauté des sciences y conduisait à une science *une* dont l'objet est l'Idée du Beau (1). Ainsi, dans la *République*, le long circuit mène-t-il à la science suprême dont l'objet est l'Idée du Bien (2). L'Idée du Beau est un objet *un* « parce que l'existence en est constituée par la seule essence » (3). De même, en opposition avec la multiplicité des biens particuliers, l'Idée du Bien est un *en soi*, une Forme une et unique, d'après laquelle nous qualifions chacun des biens singuliers (4). Or, si la multiplicité des objets beaux ou bons est appréhendée par la vue sans être connue par l'intellect, les Formes uniques du Beau en soi, du Bien en soi, auxquelles ces objets participent sont saisis par l'intellect sans être vues (5). Il s'ensuit donc nécessairement qu'il faut éduquer l'œil de l'âme. C'est cette éducation qu'exposent les développements de la *République* (6).

Avant tout, séparons les deux genres du sensible et de l'intelligible (7). L'image de la ligne segmentée (8) et l'allégorie de la caverne (9) vont illustrer le problème de leurs relations. La première image est de grande importance pour comprendre la dialectique.

Soit donc une ligne divisée en deux segments inégaux qui représentent, l'un, l'*ὁρώμενον γένος*, l'autre, le *νοούμενον*. Divisons à nouveau chacune de ces deux parties en deux segments. Dans la partie qui correspond à l'*ὁρώμενον*, l'un des nouveaux segments représentera les *εἰκόνες*, soit les ombres, les reflets dans l'eau et sur les surfaces polies, l'autre, les originaux auxquels ces images ressemblent, soit les animaux, les plantes, les objets fabriqués : la relation des images aux originaux, de l'*ὁμοιωθέν* à l'objet *ᾧ ὡμοιώθη*, est celle-là même qui existe entre le *δοξαστόν* et le *γνωστόν* (1). Dans la partie qui correspond au *νοητόν*, l'un des segments nouveaux représentera les images dont l'âme se sert pour aller, à l'aide d'hypothèses, non vers un principe mais vers un terme, tandis que l'autre figurera la démarche inverse où l'âme, partant d'une hypothèse, procède à l'aide des Formes elles-mêmes, et non plus d'images, pour aboutir à un principe anhypothétique (2). La première démarche appartient aux *sciences de la géométrie et des calculs* où l'on se sert d'hypothèses, de l'évidence desquelles on ne peut rendre compte ni à soi-même ni à autrui, pour aboutir légitimement à la conclusion cherchée ; où, par ailleurs, on utilise des figures visibles et raisonne à leur sujet, non pas qu'on ait proprement ces figures dans l'esprit vu qu'elles remplacent les idées dont elles sont le succédané, savoir par exemple le rectangle en soi, mais parce qu'on ne peut raisonner des Formes pures, visibles à la seule pensée, sans le secours de ces images qui en sont comme les ombres ou les reflets dans l'eau (3). L'autre démarche, au contraire, appartient à la *science de la dialectique* où l'on considère les hypothèses comme de vraies hypothèses et non comme des principes et où, les prenant pour degrés (4), l'on parvient au principe universel anhypothétique, s'en saisit, et de nouveau redescend aux conclusions sans s'être jamais servi d'image sensible, mais seulement des Formes pures elles-mêmes, procédant de l'une à l'autre pour aboutir enfin à des Formes (5). Ainsi la partie qui correspond à l'être et à l'intelligible et qui est connue par la science du *διαλέγεσθαι* est-elle plus certaine que celle qui nous est connue par ce qu'on nomme les sciences *techniques* (6), dont les principes sont des hypothèses, et où, tout en faisant usage de la pensée et non des sens, l'on procède néanmoins non pas vers un principe mais à l'aide d'hypothèses, en sorte que la vision intellectuelle n'y a point de place bien que ces objets soient intelligibles avec un principe. Il en résulte enfin qu'il faut distinguer entre la raison discursive, *διάνοια*, propre aux sciences géométriques,

(1) *Banq.*, 210 d *ἕως ἄν... κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην ἥ ἐστι, καλοῦ τοιοῦδε,* 211 c *ἕστ' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα.*

(2) VI, 504 c - 505 a.

(3) ROBIN, *ed. cit.*, p. xciv, et *Banq.*, 211 b.

(4) *Rép.*, VI, 507 b.

(5) 507 b *καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.*

(6) VI, 509 d - 511 e, VII 514 a - 535 a.

(7) VI, 509 d *νόησον τοίνυν... δύο αὐτοῦ εἶναι καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ... ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν,* cf. 477 a ss. et *supra*, p. 158.

(8) VI, 509 d - 511 e.

(9) VII, 514 a - 521 b.

(1) 509 d - 510 a.

(2) 510 b.

(3) 510 e - 511 a.

(4) *ἐπιβάσεις*, cf. les *ἐπαναβαθμοί* du *Banquet*, 211 c.

(5) 511 b-c.

(6) *ὑπὸ τῶν τεχνῶν*, 511 c.

et l'intuition intellectuelle, *νοῦς*, la *διάνοια* tenant le milieu entre l'opinion et l'intuition. On a par suite, en dernière analyse, correspondant à ces quatre segments, les quatre modes suivants de connaissance : intuition, raison discursive, foi, vraisemblance (1), dont le degré de certitude est en proportion du degré de clarté des objets connus (2).

La différence entre géométrie et dialectique tient donc en ceci. Les hypothèses de la géométrie ont valeur de principes premiers que l'on postule parce qu'il est impossible de remonter au delà, de recourir à d'autres hypothèses qui légitiment nos postulats ; dès lors, à partir de ces hypothèses, la démarche ne peut être que descendante, elle ne mène qu'à tirer, de ces prémisses acceptées, les conséquences qui s'en déduisent, et, quelque rigueur que l'on apporte en ces déductions, l'ensemble du système n'en demeure pas moins fragile parce que le fondement premier n'en est pas un principe anhypothétique, objet d'une vue immédiate, savoir l'être même. Au contraire, les hypothèses de la dialectique sont traitées en hypothèses, dont on se préoccupe de rendre compte, qu'on vise à légitimer en raison ; dès lors, à partir de ces hypothèses, la démarche est ascendante ; une fois démontré l'accord entre l'hypothèse et les conséquences qu'on en a déduites, on veut remonter plus haut, expliquer l'hypothèse elle-même ; pour cela, on a recours à une hypothèse d'ordre supérieur dans la hiérarchie de l'être jusqu'à ce qu'on parvienne enfin à un principe qui précisément ne soit pas hypothèse, à une *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* qui n'est rien d'autre que l'être. Tout le discours proprement dialectique par où l'on monte jusqu'à l'*ἀρχή* est du ressort de la *διάνοια*. Mais la saisie de l'*ἀρχή*, de l'être, est l'œuvre du *νοῦς*. Et cette œuvre est, au juste, la contemplation.

Le meilleur commentaire de ce morceau sur la dialectique se lit dans le *Phédon*, lorsque Socrate raconte ses efforts pour atteindre à une cause vraie et fait connaître la méthode qu'il choisit en sa quête (3). Cette méthode consiste à prendre en chaque cas pour

(1) *νόησις, διάνοια, πίστις, εἰκασία.*

(2) 510 c - 511 e (fin du L. VI).

(3) 99 d - 108 b, 101 d-e. On remarquera combien le début du premier passage se rapproche de l'allégorie de la caverne. Socrate hésite à regarder l'être. Il craint qu'à le contempler trop vite et trop directement il ne se laisse aveugler par cette lumière éclatante. Mieux vaut commencer par étudier dans l'eau

base (1) l'idée qu'on estime la plus solide, puis à tenir pour vrai tout ce qui s'accorde avec cette hypothèse, pour faux, tout ce qui ne s'y accorde point. C'est le premier moment : admise une hypothèse, il faut juger de la rigueur des conséquences qu'on en tire (2). Cette rigueur démontrée, on doit rendre raison de l'hypothèse elle-même (3) par un procédé identique, en s'appuyant sur une autre hypothèse empruntée à un ordre supérieur de réalités (4), jusqu'à ce qu'on aboutisse à un principe suffisant (5). Qu'on se garde, en cet exercice, de tomber dans le défaut des antilogiques qui confondent en leurs disputes le principe et les conséquences (6). Nul moyen, sans cette vigilance, d'atteindre à la réalité de l'être (7) comme c'est le devoir du philosophe (8).

De même que l'ascension du *Banquet* vers le Beau en soi, le voyage (9) de la *République* vers l'Idée du Bien est une montée (10).

ou sur quelque autre surface l'image de l'astre, *Phéd.*, 99 d-e. Ainsi le prisonnier de la caverne éprouve-t-il une peine infinie à se tourner vers la lumière. De peur qu'elle ne lui blesse les yeux, il commence par en observer les reflets dans les eaux et partout où elle se réfléchit, *Rép.*, VII, 515 c - 516 b, cf. VI, 509d-510 a dans l'image de la ligne segmentée. Ce parallélisme des métaphores donne d'autant plus de poids à la similitude des exposés touchant la dialectique.

(1) *ὑποθέμενος*, 100 a.

(2) 101 d *εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐῴης ἄν, καὶ οὐκ ἀποκρίναιο* (c'est le propre de la méthode dialectique : questions et réponses) *ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ.*

(3) *ibid.* : *ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον.*

(4) *ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο.*

(5) *ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.*

(6) *περί τε τῆς ἀρχῆς καὶ τῶν ἐξ ἐκείνων ὡρμημένων* : noter la valeur technique de ce dernier mot qui se retrouve dans le premier passage du *Phédon*, 100 a : *ἀλλ' οὖν δὴ ταύτῃ γε ὥρμησα*, et dans la *République*, VI, 511 b, lorsqu'il s'agit de définir la partie de la ligne segmentée qui correspond à l'intelligible : *τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμῆμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς.*

(7) *τι τῶν ὄντων εὑρεῖν.*

(8) 101 e fin.

(9) Cf. *Rép.*, VII, 533 c *ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται*, 532 b *οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς ;*

(10) *Rép.*, VII, 514 b : *ἐπάνω ὁδόν*, 521 c, 532 b *ἐπάνοδος*, 517 b *τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς*

Chacune des étapes (1), d'où l'on s'élance pour un nouveau bond (2), en est marquée par « l'apercertion d'une essence, commune à une multiplicité de choses (3) », c'est à dire par ce *rassemblement synoptique* que nous avions signalé à propos du *Banquet*. Plus on monte, plus la vue s'étend. Pareillement, toute hypothèse empruntée à un ordre supérieur est un universel d'extension plus vaste, un genre qui unifie un plus grand nombre d'espèces et d'individus. Le principe inconditionné est l'unité suprême, au delà de laquelle il n'est rien de plus général et de plus simple. C'est la plus haute cime, d'où l'on embrasse le plus d'espace. Ainsi le mouvement de la *République*, semblable à celui du *Banquet*, est il un retour à l'Un. L'intellect se dispose à la *θεωρία* dans la mesure où il sort de la dispersion pour se concentrer tout entier dans la saisie d'une unité.

C'est le détail de cette méthode unifiante qu'il reste à voir en utilisant le programme d'éducation de la *République* (4). Deux groupes de sciences composent ce programme : les sciences du nombre et de la mesure, la science de l'être. A quel titre les unes et l'autre peuvent-elles être dites « éveilleuses de la pensée » (5) ? D'où vient qu'elles mènent à l'*οὐσία*? Quelle est enfin la cause de la supériorité de la dialectique?

Prenons d'abord les sciences du nombre (6). Le problème à résoudre est de savoir comment nos philosophes gouvernants seront conduits à la lumière, à la façon des héros qui ont été transportés de l'Hadès au pays des dieux (7). Il s'agit d'une conversion de l'âme comme si elle passait d'une sorte de jour nocturne (8) à ces hautes régions de l'être vers lesquelles on s'élève par la vraie philosophie (9). Quelle est donc, parmi les sciences, celle qui nous fait

ψυχῆς ἄνοδον, 519 d *ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν*, 532 c *ἐπαναγωγή*.

(1) *ἐπιβάσεις*.

(2) *ὁρμαί*.

(3) Robin, *Th. plat. de l'Amour*, p. 184

(4) VII, 521 c - 535 a.

(5) *ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως*, 524 d.

(6) 521 c - 526 c. Sur l'état des mathématiques avant Platon et de son temps, cf. Diès, éd. *République*, introduction, pp. LXX-LXXXIII. Dans la bibliographie indiquée *ibid.*, p. LXX, n. 1, consulter en particulier L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*[2], 1922, pp. 43 ss.

(7) 521 c.

(8) *ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας*.

(9) 521 c.

monter ainsi? C'est la science qui tire l'âme du domaine de ce qui devient au domaine de l'être (1). Or, une telle science n'est pas la gymnastique, laquelle concerne ce qui naît et périt, puisqu'elle préside à la croissance et à la décroissance du corps (2). Ce n'est pas la musique, qui n'est pas une science, mais une sorte de discipline par laquelle on accoutume à l'harmonie et à l'eurythmie des gestes et des mouvements, aussi bien que des paroles, qu'il s'agisse de mythes ou de discours sérieux (3). Ce n'est enfin aucune des techniques dont font usage les artisans (4). Mais n'y aurait-il pas un savoir qui fût commun à la fois aux techniques, aux raisonnements discursifs, aux sciences, et dont elles se serviraient toutes? C'est cette chose toute simple qui consiste à distinguer l'*un*, le *deux*, le *trois*, d'un mot la science du nombre et du calcul (5). Or, cette science qui, par nature, est de celles qui mènent à la pure intellection et qui tirent véritablement vers l'*οὐσία*, personne ne semble l'utiliser comme il convient (6). Si elle est utile en effet, c'est parce qu'elle force l'esprit à abstraire l'objet des qualités sensibles. Les sens ne donnent qu'*une seule* connaissance déterminée. Pouce, index ou majeur, un doigt n'est jamais qu'un doigt, et une même sensation ne nous en livre jamais qu'un seul aspect : il apparaît grand ou petit, épais ou mince, dur ou mou. Rien n'éveille ici la réflexion parce que rien ne se prête à la comparaison. Chaque acte de connaissance sensible est, de soi, absolu. Mais que l'on considère tel doigt, le pouce par exemple, en référence à deux autres, l'index et le majeur ; ou encore, qu'on se demande comment un même sens, soit le toucher, peut être capable tour à tour d'une sensation de dureté ou de mollesse : voilà l'entendement excité. On l'appelle à juger, c'est à dire à comparer, ce qui suppose un discernement. Il a fallu faire abstraction des qualités sensibles pour passer à la connaissance rationnelle, laquelle examine si le témoignage du sens porte sur une seule chose ou sur deux. S'il y a deux choses, chacune des unités composantes apparaît comme discriminée de l'autre, d'où

(1) 521 d.

(2) 522 a.

(3) 522 a.

(4) 522 b.

(5) 522 c.

(6) 522 e - 523 a. Pour l'analyse qui va suivre, cf. L. Brunschvicg, *op. cit.*, pp. 49 ss. : *La méthode platonicienne.*

l'idée d'*unité séparée* (¹). Tout de même, alors que la vision sensible ne savait pas distinguer, mais confondait le grand et le petit, l'entendement est forcé de les délimiter (²). Pour cela, il lui faut savoir *ce que sont* grandeur et petitesse. On a ainsi deux domaines, l'intelligible et le visible, et c'est l'intelligible qui éveille l'esprit parce qu'il se présente toujours en relation avec un *contraire*, ou tout au moins un *différent*, au lieu que le témoignage du sens n'est jamais qu'un absolu qui ne se prête pas à la comparaison (³). Voici donc enfin pourquoi la considération du nombre et de l'un mène à l'essence. Si l'un apparaissait borné à sa seule détermination, lui-même selon lui-même et seulement cela, comme le doigt vu par l'œil ou saisi par quelque autre sens, il ne tirerait pas vers l'*οὐσία*, la connaissance s'arrêterait à lui. A l'opposé, si l'unité offre toujours quelque contradiction dans la mesure où l'on ne peut la penser sans penser en même temps au multiple, son contraire, elle exige une faculté de discernement (⁴), l'âme pose nécessairement à son sujet une *aporie*, et c'est ce qui excite en elle l'entendement (⁵), car il lui faut se demander ce que peut bien être l'un en lui-même, en sorte que la *science de l'un* (⁶) est de celles qui conduisent et convertissent à la vue de l'être (⁷). Puis donc que, par la vue de l'un, nous percevons du même coup et l'unité de l'un et l'infinité du multiple, et qu'il en est ainsi dans la considération de tout nombre quel qu'il soit, la science du calcul (⁸) et la science du nombre (⁹) sont évidemment propres à nous guider vers le vrai(¹⁰). Elles sont destinées aussi à faire sortir le philosophe du domaine de la *γένεσις* pour l'amener à l'essence (¹¹). Il convient par suite au futur gouvernant d'en entreprendre l'étude et de s'y appliquer, non pas, comme le vulgaire, dans des vues empiriques, mais afin de pénétrer par la pensée la nature même

(1) 523 d - 523 b.
(2) 524 c.
(3) 524 d.
(4) *τοῦ ἐπικρινοῦντος δὴ δέοι ἂν ἤδη.*
(5) L'*ἀπορεῖν* est principe de la science, cf. *Mén.*, 80 a, et *Théét.*, 151 a.
(6) *μάθησις περὶ τὸ ἕν.*
(7) 524 e - 525 a.
(8) *λογιστική.*
(9) *ἀριθμητική.*
(10) 525 a.
(11) 525 b.

de ces nombres et qu'ainsi l'âme se convertisse de la région du devenir à la vérité et à l'être (¹). Concluons donc. Puisque la science du nombre considère l'unité pure sans se soucier d'aucune autre détermination, puisque son objet n'est saisi que par la pensée et ne peut être manié d'aucune autre façon, « puisqu'elle oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour atteindre la vérité en soi » (²), cette science est indispensable au contemplatif (³).

La géométrie (⁴) est apte à rendre le même bon office, à la condition de ne pas être étudiée non plus d'une manière empirique, mais de concourir à faciliter la vue du Bien (⁵). Toute science y aide en effet qui force l'âme à se tourner vers ce lieu d'en haut (⁶) où réside « la suprême félicité de l'être » qu'elle doit contempler à tout prix (⁷).

Enfin, l'on en dira autant des autres formes du savoir, la stéréométrie ou science des solides (⁸), l'astronomie et l'harmonie (⁹). Touchant l'astronomie, une remarque de Glaucon conduit Socrate à préciser le but particulier que l'on vise en ces disciplines. L'astronomie, qui tire nos regards vers le ciel, n'est-elle pas bien propre à nous convertir des choses d'en bas à celles d'en haut ? Non pas, répond Socrate, car elle traite du visible et ne mène donc pas à l'être (¹⁰). Cette affirmation doit être retenue. On peut la tenir pour un principe directeur de la contemplation platonicienne. Nous verrons, en étudiant les *Lois*, que Platon y demeura fidèle jusqu'à la mort. C'est qu'il s'agit ici de quelque chose qui spécifie la forme qu'il a donnée à la *θεωρία*. La *θεωρία*, pour lui, est essentiellement une certaine vue de l'être (¹¹). Or l'être est l'invisible. Il n'est ap-

(1) 525 c-d.
(2) 526 b, traduction Chambry.
(3) 526 c.
(4) 526 c - 527 c fin.
(5) 526 e.
(6) C'est le sens propre du mot technique *ἐκεῖνος*.
(7) *τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος*, 526 e. Le contexte montre qu'il s'agit du Bien, et l'expression choisie, désignant l'un des privilèges essentiels de la Divinité, assimile ce Bien à Dieu même. M. Chambry traduit : « cet être le plus heureux de tous les êtres » et conclut qu'« il ne faut donc pas prendre trop à la lettre cette merveilleuse transcendance » de l'idée du Bien en VI, 509 b-c. Mais on lit ici *τοῦ ὄντος*.
(8) 528 a-d.
(9) 528 d - 531 d.
(10) 529 a-b.
(11) Dans quel sens, on le montrera *infra*, ch. IV.

préhendé que par la pensée. Non seulement le contemplatif n'a pas besoin de «cette broderie céleste dont se revêt le firmament» (1), mais ces ornements ne peuvent que le gêner. Un tel principe a valeur de critère pour distinguer Platon de ses successeurs. A partir de l'*Epinomis*, la θεωρία revient au plan physique. Sans doute on va encore à l'être, mais l'être suprême (2) est rabaissé au niveau du visible, de ce qu'il y a de plus élevé à ce niveau, les astres et le bel ordre qu'ils composent. Ceci n'est plus du platonisme pur. Voilà, je pense, l'argument le plus fort contre l'authenticité de l'*Epinomis*. C'est aussi ce qui sépare entièrement le Stagirite de son maître. Il faut attendre Plotin pour retrouver un mode de contemplation qui soit vraiment philosophique.

Quel est donc, en résumé, le bienfait des sciences mathématiques, pour autant qu'on les étudie d'une manière désintéressée, en vue de former l'esprit et non d'atteindre à un effet pratique? Platon s'étend surtout sur l'arithmétique : suivons-le dans ce choix.

L'opération arithmétique se présente d'abord comme un *discernement*. Dans la confusion du sensible elle met de l'ordre. Elle compte *un, deux, trois*. Mais elle ne peut nombrer ainsi que si les parties de l'objet ont été distinguées, et cette distinction des parties suppose que chacune d'entre elles est traitée en unité. En sorte que le discernement exige au préalable une *réduction à l'unité*. Maintenant, ces unités reconnues, il s'agit de les grouper. La somme qu'on obtient alors est ensemble une et multiple : *multiple*, puisqu'elle est le produit d'une addition d'unités, *une*, puisque ces unités additionnées sont regardées comme un tout unifié. D'une multitude confuse on a donc abouti à une multiplicité ordonnée, à un *nombre*. L'idée de nombre, en conséquence, requiert un double travail : décomposition du multiple en une certaine quantité d'unités *nombrables* ; recomposition de ces unités nombrables en une unité *nombrée*. D'un mot, le processus général de l'arithmétique consiste à *unifier*. Le principe directeur en est la notion d'*un*. Dès lors, puisqu'elle abstrait du sensible, puisqu'elle ramène

(1) 529 c.

(2) Accessible à la connaissance intuitive. Certes, l'Acte Pur d'Aristote n'est pas sur le plan physique. Mais il n'est connu que par inférence. On le démontre, on ne le contemple pas, au sens propre. L'objet précis de la contemplation aristotélicienne, c'est l'ordre du monde. C'est la doctrine de l'*Epinomis* et celle des philosophies postérieures au Stagirite.

à l'unité, la science du nombre et du calcul favorise au premier chef la montée vers l'être. Car, on l'a dit assez, cette montée correspond à un double effort de purification et de synopse. Or l'arithmétique purifie dès là qu'elle abstrait. Elle conduit à une vue synoptique dès là qu'elle unifie. Concluons donc qu'elle est propre éminemment à éduquer l'œil de l'âme.

Les autres disciplines jouent le même rôle pourvu qu'on respecte les mêmes conditions. Platon demande qu'on les étudie pour elles-mêmes. C'est qu'il les veut tout dépouillées de la matière, parfaitement pures. Leur valeur éducatrice est à ce prix. La géométrie, par exemple, ne doit considérer que les rapports nécessaires entre des figures idéales. L'idéalité de ces figures nous maintient sur le plan abstrait qui convient à la fonction cathartique de toute science vraie. La réduction de ces rapports à un petit nombre de lois exerce la faculté unifiante de l'intellect et le dispose ainsi à ces vues synoptiques qui préparent la contemplation. L'astronomie ne doit pas prendre pour objet les astres visibles et les relations empiriques qu'ils soutiennent l'un avec l'autre ; elle ne serait, dans ce cas, que savoir-faire. Elle s'attache à un ciel idéal, à des unités intelligibles, aux lois qui les gouvernent en droit, quoi que donne l'expérience. Pareillement, la science des sons n'est point œuvre de l'oreille, mais de l'esprit (1). Elle néglige les sons matériels que perçoit l'ouïe pour mesurer les sons spirituels que l'intellect appréhende. Elle est, elle aussi, une science des nombres. La vraie musique est mathématique. Partout apparaît ce double dessein : se libérer du corporel, du sensible ; atteindre à l'intelligible qui est l'un.

D'où vient cependant que ces disciplines calculatrices ne suffisent point, mais n'ont rang que d'auxiliaires au service de la dialectique? Pourquoi cette dernière leur est-elle supérieure, pourquoi veut-on qu'elle mérite seule, en toute rigueur, le nom de science? Platon s'en est expliqué déjà dans la comparaison de la ligne segmentée. Il achève de nous convaincre au livre VII (2).

Toutes les méthodes qu'on vient de passer en revue ne sont, à la vérité, qu'un prélude du mode musical (3) dont la pratique nous est indispensable. Le savant n'est pas encore un dialecticien (4).

(1) 531 a fin.

(2) 531 d - 534 e.

(3) νόμος. La théorie du νόμος sera exposée dans les *Lois*.

(4) 531 e. Cf. L. Brunschvicg, *op. cit.*, pp. 55 ss.

Il ne peut ni rendre raison (1) ni se faire rendre raison (2) des choses qu'il nous fait savoir. Le vrai mode musical concerne le *διαλέγεσθαι*. Celui qui, sans l'aide d'aucun sens, par l'usage du *λόγος*, tend à s'élancer vers la réalité de l'être et ne s'arrête qu'il n'ait saisi, dans une intuition de l'esprit, l'essence même du Bien, celui-là seul arrive au terme de la course, il voit le sommet de l'intelligible comme les yeux du corps, quand ils contemplent le soleil, voient le sommet du visible. Cette démarche est ce qu'on nomme « l'ascension dialectique » (3). La délivrance du prisonnier, la conversion à partir des ombres de la caverne vers les images qu'un feu projette sur la paroi, la montée du souterrain au soleil, le fait que, faute de pouvoir appréhender d'emblée les animaux, les plantes, l'astre même, on en regarde d'abord les ombres et le reflet dans l'eau, tout cela symbolise le progrès de technique en technique dont nous parlions tout à l'heure, grâce à quoi ce qu'il y a de meilleur dans l'âme s'élève à la contemplation de ce qu'il y a de plus noble parmi les êtres ainsi que, dans l'allégorie, ce qu'il y a de plus pénétrant dans le corps se porte vers ce qu'il y a de plus lumineux dans la région des choses visibles et corporelles (4). —Hé bien, dit Glaucon, allons donc à ce mode musical et parcourons-le de la même façon que nous avons parcouru le prélude. Quel est donc le mode de la faculté dialectique, selon quelles espèces se divise-t-elle, quels sont ici les chemins (5)?— C'est, répond Socrate, la méthode qui ne se sert plus d'hypothèses dont on ne puisse rendre raison, ni d'un principe non connu en sorte que et le terme et les intermédiaires soient non connus eux aussi, mais qui, rejetant les hypothèses, et s'élevant au principe lui-même pour s'y appuyer solidement, tire ainsi, peu à peu, l'œil de l'âme, lequel est tout enterré dans une sorte de boue étrange, et le conduit en haut, s'aidant, pour cette conversion, des disciplines énumérées (6). On aboutit donc, pour conclure, à la répartition suivante : en premier, la science (*ἐπιστήμη*), en second, la connaissance discursive

(1) *δοῦναι λόγον.*
(2) *ἀποδέξασθαι λόγον.*
(3) 532 a-b.
(4) 532 b-c.
(5) 532 d-e.
(6) 533 c-d.

(*διάνοια*), en troisième, la foi (*πίστις*), en quatrième, la vraisemblance (*εἰκασία*) (1), les deux premières ressortissant à l'intellection (2) et concernant l'essence, les deux autres à l'opinion et concernant le devenir (3), de telle manière qu'il y a mêmes rapports entre l'essence et le devenir qu'entre l'intellection et l'opinion, mêmes rapports entre l'intellection et l'opinion qu'entre la science et la foi, la connaissance discursive et la vraisemblance (4).

Bref, le dialecticien est celui qui tient la raison de l'essence de chaque chose, et celui qui ne tient pas cette raison, qui n'est capable de « rendre raison » ni à soi-même ni à autrui, ne possède pas l'intelligence de l'objet considéré (5). Il en va de même à l'égard du Bien. Celui qui ne peut discriminer rationnellement de tous autres objets, en l'en séparant, l'Idée du Bien, celui qui ne peut répondre aux objections en se fondant sur des arguments qui atteignent non pas l'opinion, mais l'essence, et progresser ainsi au moyen du discours en toutes ces sortes de combats sans défaillance, celui-là ne connaît ni le Bien en lui-même ni aucun autre bien que ce soit, il n'en saisit qu'une manière de simulacre par opinion et non par science, et il songe et dort sa vie avant d'aller dormir un sommeil définitif dans l'Hadès (6).

Ainsi la dialectique nous paraît-elle comme au faîte de toutes les disciplines (7), et il n'y en a aucune qui lui soit supérieure, mais on la tient justement pour leur achèvement (8).

La seconde partie (9) du programme d'éducation est d'allure plus pratique. Une fois dénombrées les sciences qui doivent concourir à former le philosophe gouvernant, Platon fixe l'âge convenable pour l'acquisition de chacune d'entre elles (10). A l'extrê-

(1) Cf., pour le même tableau, VI, 511 d-e, *supra*, p. 170. Socrate, au surplus, y renvoie : *ὥσπερ τὸ πρότερον*, 533 e 4.
(2) *νόησις*, qui comprend à la fois et l'intuition, acte final de la science vraie, et le raisonnement discursif.
(3) *γένεσις.*
(4) 533 e - 534 a.
(5) *νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν*, 534 b.
(6) 534 b-d.
(7) *ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν.*
(8) *τέλος*, 534 e.
(9) 535 a - 541 b.
(10) 535a *διανομὴ τοίνυν... τὸ λοιπόν σοι, τίσι ταῦτα τὰ μαθήματα δώσομεν καὶ τίνα τρόπον.*

me jeunesse, plus courageuse (1), reviendra la *propédeutique* (2), savoir les sciences du nombre et la géométrie. Ces premières études conduiront l'adolescent jusqu'à sa vingtième année. A ce moment, ceux qui auront triomphé de toutes les épreuves (3) seront séparés des autres pour constituer un groupe distinct auquel on donnera une *vue synoptique* de toutes les sciences qui jusqu'alors, quand ils étaient enfants, leur avaient été enseignées en bloc (*χύδην*) au cours de la *παιδεία*. On en montrera maintenant les liens réciproques et les rapports avec la nature de l'être (4), car cet exercice est le meilleur critère du tempérament dialectique (5). Le *συνοπτικός* est forcément dialecticien (6). Quand ils se seront exercés dix années à cette vue synoptique, c'est à dire, à trente ans, ceux qui auront réussi en ces travaux seront autorisés à pratiquer la *dialectique*. Ils s'y livrent cinq années. Viennent ensuite, de trente-cinq à cinquante ans, quinze années consacrées à l'exercice du pouvoir (7). Enfin les quinquagénaires qui auront excellé en tout, actions et sciences, capables de fixer le regard de leur âme sur l'être même, ayant vu l'Idée du Bien et se servant de ce modèle, partageront leur temps entre la contemplation et le gouvernement de la cité (8). Cette double tâche les occupera jusqu'à la mort.

Dans ce progrès, l'étape la plus neuve, la plus intéressante, paraît être la seconde, intermédiaire entre les sciences du nombre et la dialectique.

Quels sont en effet, sur le plan de la connaissance pure, les caractères principaux de l'être platonicien? C'est d'une part, l'immutabilité. Il est impossible de connaître un objet changeant, qui, dans l'instant où je le veux saisir, devient autre que celui-là même que je pensais appréhender. De là suit la nécessité d'aboutir à une Forme invariable. Puisque toutes les formes sensibles varient à l'infini, il en résulte immédiatement que cette Forme invariable est in-

(1) 536 d *νέων πάντες οἱ μεγάλοι καὶ οἱ πολλοὶ πόνοι.*

(2) *προπαιδεία, ibid.*

(3) *πόνοι, μαθήματα, φόβοι* de la guerre.

(4) *συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως*, 537 c.

(5) *μέγιστη πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως, ibid.*

(6) *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ, ibid,*

(7) *ἐμπειρία*, 539 e.

(8) 540 a-b,

telligible, objet du seul intellect. L'immutabilité conduit à l'intelligibilité. Une telle Forme, on le voit aussitôt, est le produit d'une abstraction. Et, plus on s'éloigne de la matière, plus on s'élève dans l'abstrait, plus aussi l'on se rapproche des conditions de l'être pur. A la limite, la Forme qui se sépare davantage de la matière, la Forme la plus pure, coïncidera du même coup avec l'être par excellence. Les degrés de l'abstraction équivalent aux degrés de l'être.

La deuxième propriété est une conséquence de cette première. A mesure que l'on se hausse sur l'échelle de l'abstraction et de l'être, on embrasse un plus grand nombre de réalités, et en même temps l'on découvre un plus grand nombre de rapports entre les choses. L'abstraction conduit ensemble et à l'universalité et à la vue synoptique. Ce point nous paraît capital pour l'intelligence de l'être platonicien. Car il ne faudrait pas croire, semble-t-il, que l'être de plus en plus abstrait perd en compréhension ce qu'il gagne en extension, qu'ainsi, à mesure que l'on s'élève de genre en genre, on aboutit à une forme qui sans doute peut être attribuée à un plus grand nombre de sujets, mais aussi bien ne les qualifie que d'une manière de plus en plus vague. En sorte que, au terme, l'attribution la plus générale, l'attribution de l'être, ne représenterait plus qu'un concept entièrement vidé de substance, une pure dénomination logique. Il n'en va pas de la sorte. Car, si les degrés d'abstraction sont bien équivalents aux degrés d'universalité, et dès lors s'*étendent* à un plus grand nombre d'individus, ils n'en correspondent pas moins aux étapes de la *σύνοψις*, c'est à dire à des vues de plus en plus synthétiques qui *comprennent* un plus grand nombre de relations entre les choses (1).

(1) Il me faut dire en quel sens j'emploie le mot *synthèse* ici et dans les pages qui vont suivre. Il ne s'agit nullement de la synthèse au sens kantien, c'est-à-dire d'une opération telle que, dans le jugement qui l'exprime, l'attribut est une qualité unie *accidentellement* au sujet, et non tirée de la nature même du sujet. Considérée sous ce jour, la synthèse s'oppose à l'analyse, c'est à dire à l'opération telle que, dans le jugement qui l'exprime, l'attribut est une qualité qui se tire de la nature du sujet, par l'explicitation des virtualités que ce sujet inclut en son essence même. La synthèse platonicienne n'est pas de cette sorte. Un exemple nous permettra d'en déterminer la nature.

Soit quelque espèce dernière de « beauté ». Pour Platon, cette espèce dernière est le véritable individu puisqu'elle se situe sur le plan de l'immuable alors que l'individu concret est soumis au changement. De cette espèce dernière, la dia-

En sorte que le concept le plus abstrait, partant le plus universel, le concept d'*être*, sera en même temps le plus compréhensif, puisqu'il inclut en lui-même tout le système de rapports que soutiennent entre elles, si diverse qu'en soit l'essence, toutes les réalités qui participent à l'être.

Au vrai, l'idée même d'*intelligible* nous avertit sur ce point. Conséquence de l'immutabilité, produit de l'abstraction, coïncidant avec l'universel, l'intelligible dit éminemment *compréhension*, vue synoptique. Un objet ne nous est pleinement intelligible qu'à deux conditions : d'une part, nous en percevons les prédicats essentiels, d'autre part, l'ayant ainsi appréhendé en lui-même, selon

lectique ascendante oblige à remonter à un Beau Suprême dont la Forme et l'Existence fondent l'intelligibilité et l'être de l'espèce dernière. Le lien qui unit l'espèce dernière de beauté et le Beau Suprême est un *lien de nécessité* ; le Beau Suprême est nécessairement inclus dans l'idée de beau particulier comme la cause dans son effet, puisque le beau particulier, en son être même de beau particulier, dépend du Beau Suprême. Dès lors, ce lien est un *lien analytique*, c'est l'analyse du beau particulier qui m'a contraint de remonter au Beau Suprême et d'établir entre ces deux termes les relations qui proprement unissent telle espèce à tel genre.

Quel est, maintenant, le rôle de la synthèse ? Autant il y a de beaux (intelligibles) particuliers, autant de fois je suis remonté nécessairement au Beau Suprême. La synthèse aura pour objet de *recomposer*, à l'intérieur du genre, toutes ces espèces et sous-espèces subordonnées, en telle sorte que, d'une part, je puisse déduire de ce genre chacune des espèces qu'il inclut et que, d'autre part, je puisse embrasser d'une seule vue dans ce genre tout l'ensemble de ces espèces. Ainsi voit-on que, chez Platon, la synthèse recouvre exactement le champ de l'analyse, et qu'en même temps elle le dépasse.

Elle le recouvre exactement en ce sens que, dans la synthèse comme dans l'analyse, les relations qui unissent l'espèce au genre sont des relations nécessaires. La dialectique descendante est une déduction *a priori*, elle se borne à expliciter un contenu virtuel dont l'analyse a eu précisément pour rôle de définir et de distinguer les termes. Comme j'étais remonté nécessairement de l'espèce au genre, ainsi je redescends nécessairement du genre à l'espèce. Nul accident, nulle contingence, ne s'introduit ici : le jugement synthétique exprime les mêmes caractères essentiels que le jugement analytique.

Mais il est non moins vrai que la synthèse dépasse le champ de l'analyse. A son principe, l'analyse ne considère qu'*une* espèce particulière pour en montrer les relations avec le genre. Si l'on nous accorde cette image, elle procède chaque fois d'un point de la circonférence au centre en ne suivant qu'*un* rayon. La synthèse embrasse d'une seule vue (*σύνοψις, συναγωγή, σύνθεσις*) *toutes* les espèces contenues dans le genre, elle *comprend* tous les rayons. De là vient que la synthèse platonicienne marque l'achèvement de la science : le *συνοπτικός* est le vrai savant.

ce qu'il est, nous en découvrons les rapports avec les autres objets. Qui aurait, d'un seul objet, science totale, saurait tout le système de l'univers. Car nul être n'est isolé. Nul mot qui ne soit membre d'une phrase et ne tire de cet ensemble sa propre signification. Or si, dans la hiérarchie des êtres, nous passons à des plans toujours supérieurs, à la condition que notre démarche soit correcte et ne néglige aucun intermédiaire, il est clair que, à chaque plan, nous verrons se déployer au dessous de nous un système de relations plus vaste et plus précis. Nous verrons davantage et nous verrons mieux. Nous verrons davantage, c'est à dire que, du point où nous sommes, la multiplicité considérée gagne en extension. Nous verrons mieux, car, nous trouvant précisément à un plan supérieur, nous sommes dès lors capables d'unifier ce multiple. D'un mot, nous *comprenons* ; ramené à l'unité, l'inférieur est ordonné, expliqué. C'est dire qu'il nous devient *intelligible*. Au sommet, l'être le plus un est aussi celui qui unifie le plus de multiple, l'être le plus synthétique, le plus riche. Extension et compréhension, universalité et synthèse, marchent ainsi de concert. Toute la dialectique platonicienne se résume dans une fusion jamais interrompue du Multiple avec l'Un (1).

(1) J'ai été amené à ces conclusions par l'étude des conditions mêmes de la science platonicienne. Cette science ne prend pour objet que des êtres immuables, c'est à dire des *intelligibles*. Elle rejette, dès le principe, tout recours à l'expérience sensible. Elle ne peut être en conséquence qu'une déduction *a priori* selon le type des mathématiques pures. Il s'agit de tirer du genre suprême les diverses modalités de l'être et de descendre de l'Un aux espèces dernières sans quitter, à aucun moment, le monde idéal. Et ce sont bien des déductions de cette sorte que nous font connaître le *Sophiste* et le *Philèbe*. Il faut donc, de nécessité absolue, que les Formes les plus hautes contiennent virtuellement en leur essence toutes les espèces et sous-espèces dont se compose le monde intelligible. Loin d'être moins riches que ces espèces subordonnées, elles le sont davantage, puisqu'elles ajoutent à la propre connotation qui les définit la substance de toutes les Idées qu'elles dominent en qualité de genre. La science consistera donc à expliciter tout ce contenu virtuel. Au terme, la vue synoptique fera découvrir dans l'Unité suprême toute cette multiplicité qu'elle inclut, toutes les relations qu'elle commande, de même que la structure entière d'un édifice se laisse comprendre dans son ensemble quand on en connaît la clef de voûte. Dès lors, le mot *compréhension* ne désigne pas seulement la différence spécifique de chaque Idée, ce qui la constitue en tant qu'espèce, mais tout le système de déterminations dont elle est capable en tant que genre. Car, dans la science platonicienne, aucune de ces déterminations n'est accidentelle. Rien ne s'ajoute au genre de l'extérieur, par le fait de l'observation. Tout doit

On voit de la sorte quelle est l'utilité de ces « vues synoptiques » de la vingtième à la trentième année, et pourquoi on leur donne justement cette place, entre les sciences du nombre et la dialectique. Les sciences mathématiques partent d'hypothèses qu'elle regardent comme des principes. Elles ne peuvent s'élever au dessus. Elles ne peuvent que déduire les conséquences qui en découlent. Chacune d'entre elles forme donc une manière de Tout bien clos. Chacune a ses hypothèses, ses conséquences propres.

se tirer du genre même, par la seule analyse. Cette nécessité tient aux origines premières de la pensée de Platon. La science platonicienne sera une déduction *a priori* ou elle ne sera pas. C'est ici la différence essentielle d'avec la science d'Aristote. Celle-ci progresse en recourant à l'expérience. Elle n'est plus, d'abord, déduction, mais induction. Aucun lien nécessaire n'unit, *a priori*, les déterminations des espèces à l'essence du genre. Par suite, la compréhension d'Aristote se réduit à la seule différence spécifique qui définit ce genre même. D'où il suit que extension et compréhension ne marchent plus du même pas, mais qu'elles croissent et décroissent en raison inverse l'une de l'autre.

Je me demandais s'il était possible d'enrichir ainsi la notion de compréhension tout en reconnaissant la nécessité d'un tel enrichissement dans le cas de Platon quand je relus, après de longues années, le *Traité de Logique* d'Edm. Goblot, où je trouvai (ch. III) non seulement ce sens admis et requis, mais un emploi très judicieux des mots *concept* et *Idée* pour distinguer en propre dans le genre ce qui le connote en tant qu'essence de ce qu'il contient virtuellement : « Si la compréhension est entendue au sens que nous avons défini et si, comme nous l'avons vu, les déterminations des espèces sont déjà contenues à titre de *variables* parmi les qualités des genres, la compréhension croît et décroît en même temps que l'extension. Chaque fois qu'on monte un degré de l'échelle des genres le terme plus général, attribuable à de nouveaux sujets, exclut de sa *connotation* les caractères différentiels de ces sujets, et en admet dans sa *compréhension* toutes les propriétés. Le genre suprême a donc, en même temps que l'extension la plus vaste, la compréhension la plus riche. Ce n'est plus le concept abstrait et vide de l'*Être pur*, c'est l'*Idée* de la réalité totale... embrassant le détail infini des choses, objet ultime, fin suprême et d'ailleurs certainement inaccessible de la science humaine. Nous disons *Idée*, car c'est assurément ainsi que Platon entendait la hiérarchie des genres. Après avoir convenu de donner un sens différent aux mots *connotation* et *compréhension*, il convient de ne plus se servir du même mot *concept* pour désigner des choses si différentes : la notion abstraite, réduite aux caractères essentiels et distinctifs, et la notion riche qui est la science totale de son objet. Nous dirons donc la *connotation des concepts* et la *compréhension des idées* », EDM. GOBLOT, *Traité de Logique* [3], 1922, p. 115, § 72 (tous les mots soulignés le sont dans le texte). Les critiques de M. Maritain à l'égard de cette position, *Petite Logique*, 1923, pp. 36-38, proviennent de ce que cet auteur ne se met pas sur le plan de la science platonicienne, science analytique *a priori*, mais ne conçoit, avec Aristote, qu'un savoir issu de l'expérience où les prédicats viennent s'ajouter, du dehors, au sujet.

Pour expliquer ces hypothèses, pour leur restituer leur valeur stricte de *suppositions* et parvenir à un principe vraiment anhypothétique, il faudrait pouvoir se hausser à une science supérieure, c'est dire à un degré supérieur dans la hiérarchie de l'être. Alors seulement, dominant la science particulière dont on vient de se rendre maître, on pourrait l'éclairer à son tour, la rendre pleinement intelligible. Chacune des sciences du nombre requiert donc, et qu'on la connaisse en ce qu'elle est, et qu'on la mette en relation avec ses congénères et avec la science de l'être, la dialectique. Celle-ci en effet, montant de genre en genre, c'est dire d'abstrait en abstrait et de synopse en synopse, est la seule qui aboutisse à un être tout premier, objet non plus de discours, mais d'intuition, la seule donc à pouvoir traiter en hypothèses les principes des autres sciences. Dès lors, le critère du bon dialecticien est l'habileté à rassembler, à unifier, tout le domaine inférieur. C'est la faculté synoptique. Dans le voyage qui mène à l'être, l'abstraction vaut moins que la synopse. Autant reconnaître que l'être platonicien est éminemment compréhensif. Ainsi le deuxième échelon de la méthode prépare-t-il à entendre comment le *summum* de l'intelligibilité s'identifie au *summum* de l'être.

2. *La dialectique descendante.*

Notre étude de la dialectique nous y a donc fait apparaître deux aspects. C'est une méthode d'abstraction qui sépare l'intelligible des sujets concrets auxquels il est attribué, qui purifie la notion d'être de tout contact matériel. De ce point de vue, grâce à ce double éloignement dans l'ordre de la quantité et de la qualité, la dialectique mène à une Forme *incorporelle*, à l'Idée pure. Ce rôle cathartique est surtout manifeste dans le *Banquet*. Mais la dialectique est encore une méthode de synthèse. Les degrés qu'elle gravit dans la hiérarchie des êtres sont marqués par une compréhension d'autant plus riche que l'on s'élève plus haut, qu'ainsi l'intellect embrasse un plus grand nombre de relations entre les objets inférieurs et de ces objets à l'être. De ce point de vue, la dialectique mène à une Forme *une*, qui contient virtuellement toutes les formes subordonnées qu'elle unifie en sa propre essence. Cette unité inclut une multitude. A la limite, l'Un porte en soi tout le système. Ainsi le sommet d'une pyramide rend intelligible le solide en son entier. Ce rôle synoptique de la dia-

lectique est surtout manifeste dans la *République* et dans les dialogues qui lui font suite.

Ces deux aspects de la méthode nous instruisent sur la nature de la contemplation platonicienne. Celle-ci appréhende un objet absolument pur, absolument séparé et des sujets concrets et de la matière. L'Être est un universel. Et il est un universel de l'ordre métaphysique. Il est la Forme la plus extensive. Nous aurons à nous demander (1) ce que représente un tel objet à la vue de l'intellect, quelle est la propre nature de la vision contemplative. Mais ce caractère de *pureté* n'est pas le seul. Il n'est même pas, du moins dans les derniers dialogues, le plus important. Platon y insiste beaucoup plus sur le caractère *synthétique* de l'être, grâce auquel, en contemplant l'Idée de l'ordre le plus élevé, l'on découvre en même temps tout le système de relations dont cette Idée est, au vrai, le principe. La vue de l'Être est donc une vue synoptique. Et, dès lors qu'en contemplant l'Idée, on perçoit, en elle et par elle, toute la hiérarchie des êtres, tout l'ordre de relations qui s'appuie et se termine à l'Idée, il faut affirmer que la vue de l'Idée s'identifie à la science : la contemplation platonicienne est le savoir parfait.

Il n'en subsiste pas moins entre dialectique et *θεωρία* une différence essentielle. C'est la même différence qui sépare le *discours* de l'intuition. La dialectique est proprement une démarche, un voyage. Elle correspond à l'effort ascensionnel par lequel on s'élève de genre en genre, grâce auquel, aussi, l'on découvre, à chaque palier, *l'un après l'autre et tour à tour*, les liens divers qui unissent les paliers dépassés à celui où l'on se tient. Mais que, ce travail achevé, l'on appréhende, *d'un seul coup d'oeil*, tout le spectacle, que l'ensemble des relations fasse l'objet d'une intuition unique, et que ce regard synthétique où l'on embrasse tout le multiple dans l'unité dure assez pour apparaître comme un repos, l'on aura, de ce fait, l'acte contemplatif. Le *θεωρητικός* perçoit l'ordre des êtres, *c'est à dire de leurs rapports*, et il se repose en cette vue. Il discerne les lois, les principes, et, dans ces lois, les faits qu'elles régissent, dans ces principes les conséquences qu'on en tire. Si l'Idée contemplée est assez haute pour se subordonner tous les rapports, si toute la hiérarchie se résume en cet Intelligible unique, le contemplatif possède enfin la totalité du savoir parce qu'il ap-

(1) Cf. *infra*, ch. IV.

préhende, en un seul Être, la totalité de l'être. C'est jusque là que se hausse, en droit, la science platonicienne. Et l'on comprend, dès lors, comment science et contemplation sont pour le philosophe même chose. Si l'Un suprême contient virtuellement toutes les relations qu'il gouverne, si la connaissance de cet Un et de l'ordre qu'il inclut est l'objet propre de la science, si enfin cette connaissance est une vue immédiate et simple, le savant est le contemplatif par excellence, le contemplateur de l'Un est aussi le parfait savant.

Cette faculté de voir le multiple dans l'un et de se reposer dans une telle vue représente l'un des éléments déterminants du *θεωρεῖν*. Mais la contemplation requiert autre chose. Il faut encore le *sentiment de présence*, grâce auquel on s'assure qu'on touche l'Être même, l'Être *existant*. Les deux caractères sont indispensables et spécifiques. Mais ils comportent une relation de dépendance. Le premier dépend du second. Dès lors qu'on touche l'Un-Bien qui est au delà de l'essence, qui est la source de l'être, on atteint du même coup, dans cet Un, toute la multiplicité ordonnée dont il est le principe. Au lieu que la seule aperception de l'ordre sans le sentiment de présence ne suffit pas à constituer le *θεωρεῖν* si ce n'est dans un sens analogique et dérivé. On n'a pas dépassé l'*intellection* des *essences*, on n'a pas *senti* l'Être comme *existant*. Il semble d'ailleurs que, dans l'expérience de Platon, l'acte de contemplation ait précédé tout le développement de la dialectique descendante. Le *Banquet* paraît difficilement intelligible si l'on n'y retrouve pas l'accent de l'homme qui a *vu, touché, senti*. Et l'on a l'impression que le travail postérieur a consisté, pour Platon, à expliciter toute la richesse de ce contact initial en rattachant à l'Un l'ordre entier des essences.

Si ces remarques sont justes, on voit que l'idéal de la contemplation devait aboutir, pour Platon, à une intuition merveilleusement riche où l'on saisirait ensemble et l'Être premier en son unité et, dans ce premier, la hiérarchie des essences. La vue du Bien donnerait en même temps la vue des Formes subordonnées au Bien. On voit aussi que, dans ce domaine du *θεωρεῖν* comme pour bien d'autres problèmes, la *République* joue un rôle capital et marque véritablement un tournant. Car elle établit un lien indissoluble entre les deux aspects de la dialectique qui correspondent aux deux aspects de l'être. Jusqu'alors, les Idées ont été surtout considérées comme des absolus, séparés, il va sans dire, des in-

dividus concrets, mais non moins étrangers les uns aux autres, qu'il s'agisse de Formes situées à un même palier ou à des paliers différents (1). Dès lors, dans l'intuition contemplative, l'on insiste de préférence sur la *pureté* de l'Idée, sur la rencontre de ce qu'il y a de plus immatériel et de plus un en nous avec ce qu'il y a de plus immatériel et de plus un parmi les réalités. Dès lors enfin, dans le progrès ascensionnel qui prépare à cette vue, dans la dialectique, c'est le double effort d'abstraction et de généralisation qui prédomine. Le *Phédon* et le *Banquet* se peuvent résumer en l'image de l'échelle où, d'échelon en échelon, on monte jusqu'à l'Être suprême (2). Avec la *République*, ces conceptions s'enrichissent d'une manière définitive. Qu'on la tienne pour un genre suprême ou, déjà, pour une notion *κατ' ἀναλογίαν* (3), la Forme la plus haute, l'Un-Bien qui est l'Être, contient implicitement toutes les Formes inférieures. Elle n'est pas seulement une, mais multiple. Dès lors, la contemplation s'identifie à une vue synoptique, dans l'unité, de cette multiplicité, non plus confuse maintenant, mais ordonnée, puisqu'elle se déduit, en principe, de l'essence même de l'Un. Car ce qui distingue les divers multiples à l'intérieur de la Forme suprême (4), c'est une différence spécifique. L'objet de l'intellect est comme un organisme dont il s'agit de déceler les articulations

(1) Le problème des relations entre les Idées est déjà soulevé *Phéd.*, 102 c - 103 b à propos des contraires (Grandeur - Petitesse) qui naturellement s'excluent (102 d-e). Platon a bien soin de marquer qu'il ne s'agit plus ici, comme plus haut (70 d - 71 a), de l'opposition des contraires *dans le sujet*, mais des contraires *en eux-mêmes* (103 b). Selon le mode de participation dans les sujets, un contraire, c'est dire une chose contraire, peut naître de son contraire. Mais si l'on considère les contraires en soi, selon leur être immuable et intelligible, il n'est plus possible que les contraires consentent « à recevoir les uns des autres la génération » (trad. Robin).

(2) La mystique postérieure, aux premiers siècles de notre ère, matérialise l'image. Après la mort, l'âme s'élève de sphère en sphère : à chacun de ces degrés elle quitte un vêtement, symbole des qualifications diverses qu'elle a subies du fait de la matière. Abandonnant ainsi ce qu'elle avait reçu dans la descente, elle se retrouve simple, nue, pure comme à l'origine, et s'unit en cet état au Dieu suprême qui se tient au dessus de tous les cercles planétaires.

(3) Ce qu'Aristote exprimera en disant qu'elle comporte de l'antérieur-postérieur. Platon, au vrai, n'a jamais distingué très nettement ces deux manières d'entendre l'être.

(4) J'emploie ce mot pour faire court, étant bien entendu que la « Forme suprême », Beau, Bien, Un, est « au dela de la Forme ». Cette distinction sera étudiée au chapitre IV.

naturelles. Si bien que la fonction principale de la dialectique ne consiste plus, comme auparavant, dans ce progrès ascensionnel d'abstraction et de généralisation, dans cette montée où l'on tâtonne plus ou moins et qui ne peut se passer entièrement de l'expérience, mais, à l'inverse, dans une *descente* où, sans quitter jamais le plan idéal, on *déduit* l'un de l'autre les attributs premiers et *recompose*, membre à membre, toute cette pyramide d'espèces qui fait la complexité du genre. Au terme du « discours », on rassemble, d'une seule vue, les éléments ainsi déduits et juxtaposés. Cette vue synthétique, de l'Un et du Tout dans l'Un, est le sommet de la contemplation et de la science.

A coup sûr, les procédés de division et de synthèse qui constituent ce deuxième aspect de la dialectique ne sont pas ignorés avant la *République*. Nous avons cité le texte du *Phédon* (1). Assurément encore, le progrès ascensionnel n'est pas non plus absent après la *République*. Le *Phèdre* reprend le thème sous la forme symbolique de la montée des âmes. Le *Théétète* trace un portrait du philosophe contemplatif où l'on retrouve et l'élan et l'accent du *Phédon*. Enfin, Platon n'a jamais renoncé à la réalité objective des Idées. Le philosophe « s'y est constamment tenu parce qu'il ne pouvait pas ne pas s'y tenir » (2). Il n'en est pas moins vrai que,

(1) Cf. *supra*, p. 170 : ce passage ne vise que la synthèse. A propos de la division, Rodier, *Sur l'évolution de la dialectique de Platon, Études de philosophie grecque*, 1926, p. 57, n. 7, cite une phrase du *Cratyle*, 387 a (dont la terminologie s'apparente étroitement à celle de *Phèdre*, 265 d, cité *infra*), mais le morceau vise le « découpage » des objets, non la division des concepts : la comparaison ne porte que sur les mots, l'idée est différente.

(2) Rodier, *op. cit.*, p. 54. C'est le mot même de *Parmén.*, 135 b-c. Pour les témoignages sur le maintien de la théorie des Formes, cf. Rodier, pp. 60-61. L'une des difficultés les plus graves que rencontre la transcendance des Idées dans cette seconde période de l'activité platonicienne est une objection du *Parménide*, 133 a ss., cf. J. Wahl, *Etude sur le Parménide de Platon*, 1926, pp. 41-45. Le dernier argument de la première partie de ce dialogue soutient que les Formes, telles qu'on les définit, seront inconnaissables à l'homme (en corollaire, les sensibles concrets seront inconnaissables à Dieu). En effet les Formes, par définition, ne sont pas en nous. D'autre part, les sensibles concrets, parmi lesquels nous vivons, n'ont point de relation avec l'être en soi. « Formes et choses constituent donc deux ordres de relations totalement indépendants l'un de l'autre » (Diès, *Parménide*, p. 27). Or, supposer en nous une science des Formes, c'est supposer la possibilité de rapports entre nous et ces Formes. Qui dit science dit relation. Ce lien manquant, nous pourrons bien connaître les sensibles concrets — un homme d'ici-bas a rapport immédiat avec un esclave d'ici-bas —, nous n'aurons aucune aperception des Formes —

désormais, dans l'Idée, c'est surtout l'union de l'Un et du Multiple qui l'intéresse. Cela explique qu'il insiste davantage sur le rôle synthétique de la dialectique. Les dialogues postérieurs à la *République* nous le font bien voir.

Le fait est digne de remarque : dans la *République*, et quand il

un maître d'ici-bas n'est pas le maître de l'« esclave en soi ». — Les choses en soi sont donc l'objet d'une science en soi, « notre science à nous ne sera science que des choses de chez nous » (Diès, *ibid.*). Cette difficulté, qui l'emporte sur toutes les autres au dire de Parménide (133 b : πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, μέγιστον δὲ τόδε), est-elle vraiment décisive? Le vieux maître reconnaît qu'à force d'étude on la pourrait résoudre (cf. Brochard, *Études de phil. anc.*, 1908, p. 121). Il ne dit pas comment. Wilamowitz (*Platon*, II, p. 227) fait appel à la divinité de l'âme, à sa parenté naturelle avec l'Idée. Il me semble qu'on peut aller bien plus loin dans ce sens et fonder la réponse sur une raison péremptoire. Si les Idées n'étaient atteintes que par inférence, s'il était vrai, comme on le dit souvent avec Aristote, que l'Idée fût seulement un *abstrait hypostasié*, il nous serait impossible en effet de la tenir pour autre chose qu'un pur concept et de l'identifier à l'être. Notre science n'irait pas à l'être. Autant affirmer que, si l'Idée est être, nous ne connaîtrions point l'Idée. Mais ce processus par lequel, ici-bas, nous *retrouvons* l'Idée est une démarche seconde. Il ne mènerait à rien de réel si nous n'avions eu, au préalable, intuition de l'Idée, si nous ne l'avions pas vue. L'Idée n'est pas objet d'inférence, mais de contact. Notre âme l'a perçue directement, au cours d'une existence préempirique, avant de choir dans un corps. Et si, pendant qu'elle séjourne sur la terre, l'âme peut *retrouver* l'Idée, c'est parce qu'*il lui ressouvient* de ce qu'elle a vu antérieurement. La perception sensible des individus beaux lui remet en mémoire la Beauté en soi. Cette Beauté n'est pas un concept qu'elle infère. A ce titre, le Beau n'aurait pas, en effet, de réalité. Il ne serait qu'un abstrait. Non, la conversion vers l'Idée suppose une contemplation première. Contemplation préempirique, réminiscence, retour à l'Idée par une contemplation temporaire ici-bas qui s'achève en une vision définitive après la mort, tout se tient dans le système. Rodier l'observe, à la suite de *Phédon*, 76e, « il faut admettre ou rejeter du même coup et la théorie de la réminiscence et celle des Idées » (*op. cit.*, p. 55). Or la théorie de la réminiscence ne disparaît point après la *République*. Elle est au centre de la palinodie du *Phèdre*. Ainsi la science est-elle, au juste, un réveil. Avant notre vie mortelle, le νοῦς a vu le νοητόν. Ce même νοῦς, ce même νοητόν se retrouvent en présence grâce au ressouvenir. Il n'est donc pas permis de dire que le νοητόν soit, ici-bas, inconnaissable au νοῦς. La science humaine a bien pour objet l'être même, qui est l'Idée transcendante. (Rodier, *op. cit.*, p. 55 et n. 2, a voulu retrouver une « allusion manifeste » à la réminiscence dans le *Politique*, 277 d, κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ κτλ., mais le morceau visé n'a nullement ce sens : l'opposition ὄναρ-ὕπαρ, « songe durant le sommeil - vision en état de veille », d'où « rêve-réalité », est un thème proverbial, et le développement qui suit concerne le besoin de se servir d'exemples pour exposer clairement ce qu'on veut dire).

fait allusion à l'Idée du Bien, et quand on l'interroge sur les moyens de reconstruire, par la dialectique, le monde idéal, Platon renonce à s'expliquer. Au vrai, sur le premier point, il ne s'est jamais ouvert entièrement. Quelques passages difficiles du *Philèbe* nous laissent seulement entrevoir sa pensée. Peut-être le *Philosophe* l'eût-il révélée toute et ne l'ignorons-nous que par accident. Mais ce manque semble dû à une raison plus profonde. C'est que l'Être le plus haut, Un ou Bien, est, au juste, un ineffable. On le touche, on s'y unit par la θεωρία, on ne peut le définir. Circonscrit, il ne serait plus qu'une essence. Or il domine toutes les essences, étant le principe qui les détermine en tant qu'essences et qui les pose dans l'être. Toute la tâche du maître paraît se réduire à une sorte de manuduction. Il guide le disciple, il le prépare, dans ses mœurs et dans son esprit, à l'acte théorétique, il ne peut ni produire cet acte même ni en communiquer le résultat. La contemplation est vie personnelle. Ce qu'on y découvre « ne se laisse pas mettre en formules comme l'objet des autres sciences : mais, après un long commerce et une familiarité constante, la vérité, soudain, jaillit dans l'âme ainsi que la lumière de l'étincelle, pour se nourrir désormais d'elle-même » (1). Le désistement touchant les méthodes dialectiques tient à un motif plus particulier : Platon a en projet d'autres ouvrages où il compte les exposer (2). Il s'y emploie en effet dans le *Phèdre*, le *Sophiste* et le *Philèbe*.

(1) *Lettre* VII, 341 c-d.

(2) Touchant le premier refus, cf. *Rép.*, VI, 505 e ss. Le Bien est ce que toute âme poursuit et ce en vue de quoi elle accomplit toutes ses démarches. L'âme sans doute pressent qu'il est quelque chose : elle ne peut en saisir exactement la nature, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν. Adimante voudrait en savoir plus long : est-il juste, alors qu'on est capable de rendre compte des opinions d'autrui, de ne l'être point de la sienne propre, malgré tant de développements? (506 b). Socrate refuse néanmoins : αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι, et il dit pourquoi : le sujet est trop grand pour qu'il lui soit possible d'aboutir à ce qu'il en pense maintenant sans quitter le plan du présent ouvrage, πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν, 506 d-e. Une raison particulière se joint ici à la difficulté de fond : Platon a déjà en tête ses vues sur l'identité du Bien et de l'Un qu'il développe dans le *Philèbe* par exemple. Or, M. Diès l'observe justement (éd. *République*, introd., p. LXXXVI), un tel exposé n'est pas l'objet propre de la *République*. Si Platon y touche à l'Idée du Bien, c'est en vue d'indiquer le terme auquel doit tendre le philosophe gouvernant, le

Tout d'abord, dit le *Phèdre*, pour éclaircir la matière qu'on veut traiter, « on embrasse d'une seule vue et ramène à une seule idée (1) les notions éparses de côté et d'autre » (2) en définissant chaque objet : c'est le premier moment, qui consiste à discerner pour ordonner, et ce discernement suppose la *définition*. Juste ou non, la définition conduit ainsi à un discours clair et conséquent avec lui-même (3). Ensuite, « on divise à nouveau l'Idée en ses éléments, suivant ses articulations naturelles, en tâchant de n'y rien tronquer » (4). Ce deuxième moment est, en fait, la *division*. De la multiplicité confuse des individus on a tiré, par abstraction, le *genre*, puis ce genre lui-même est divisé en espèces (5), et l'on descend ainsi d'espèce en espèce jusqu'à ce qu'on atteigne un indivisible (6). Si l'opération a été menée correctement, il est possible

modèle qu'il doit imiter dans la direction de l'État. Il considère le philosophe en tant que politique, non pas en tant que savant.

Ces mêmes raisons expliquent les réticences de Socrate quant aux procédés de la dialectique, et il n'y a pas ici d'autre motif. De nouveau, l'interlocuteur (Glaucon) presse le vieux maître : « Dis-nous le donc, quel est le mode de la faculté dialectique, quelles espèces la divisent, quelles en sont les voies ? Ne doivent-elles pas nous conduire jusqu'à ce point de la route où l'on se repose, comme au terme du voyage (allusion évidente à la vue synoptique, contemplative, qui récompense tout l'effort du *discursus*) ? — Tu ne pourrais plus suivre, répond Socrate. Pour moi, sans doute, je ne le cède en rien à ton zèle, et je te mènerais volontiers à la vue, non plus d'une image, mais de la vérité elle-même, telle du moins qu'elle m'apparaît », VII, 532 d - 533 a. Ainsi Platon est-il déjà fixé sur les développements ultérieurs de la méthode, touchant la vue synoptique et la hiérarchie des êtres. Et cette assurance, loin d'étonner, est dans l'ordre. Impossible de séparer l'objet à atteindre, l'Un unifiant tout le multiple, et la méthode synthétique qui mène à l'objet. Platon a conçu ensemble l'un et l'autre. Mais il diffère de s'en expliquer. Selon la remarque de M. Diès (*op. cit.*, p. LXXXVII) : « Tu ne pourrais plus suivre » veut dire : « Ce n'est pas ici le lieu ». Platon n'a regard, en ce dialogue, qu'à la fin propre du gouvernant. Il ne traite de la méthode que dans la mesure où elle concourt à cette fin.

(1) *εἰς μίαν τ' ἰδέαν συνορῶντ' ἄγειν.*

(2) *τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα*, 265 d.

(3) *τὸ γοῦν σαφὲς καὶ ταὐτὸν αὐτῷ ὁμολογούμενον.*

(4) 265 e.

(5) Ce n'est, semble-t-il, qu'à partir du *Phèdre*, non d'ailleurs sans flottement encore dans le *Parménide* et le *Sophiste*, que *γένος* est employé pour désigner le *genre suprême* incluant un certain nombre d'*εἴδη* ou *espèces*, cf. *Phèdre*, 263 b-c (271 b, allégué par Lew. Campbell, éd. *Sophiste*, 1867, p. XVIII, n. 2, paraît moins sûr). Exemple très net, *Tim.*, 57 c-d (postérieur au *Sophiste*).

(6) Cf. 277 b *πρὶν ἄν τις τό τ' ἀληθὲς ἑκάστων εἰδῇ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῇ*. L'*ἄτμητον εἶδος* deviendra l'*ἄτομον* d'Aristote, cf. déjà *Soph.*, 229 d : il faut considérer si la *παιδεία*, dernier terme apparemment de la division, constitue un tout désormais indivisible, *εἰ ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν*, ou bien si elle comporte elle-même quelque autre subdivision.

enfin de *recomposer* toutes les espèces qui étaient virtuellement comprises dans le genre commun : c'est la *synthèse*. Division et synthèse (1), voilà la seule méthode pour apprendre à penser, parce que c'est la seule qui ait regard à la fois et à l'unité et à la multiplicité des choses (2). Or cette méthode est la dialectique (3).

Le *Sophiste* a démontré qu'il y a dans l'intelligible une certaine multiplicité essentielle, mais réglée. Concevoir chaque élément de l'intelligible comme un absolu, c'est ruiner la prédication, et donc toute science. Accoler, sans critique, n'importe quel élément à n'importe quel autre, c'est aboutir au même effet par l'excès contraire. Reconnaître, à l'inverse, entre ces éléments des appels et des refus nécessaires, ainsi qu'il en existe entre telle ou telle lettre de l'alphabet, entre tel ou tel son d'une harmonie, c'est construire la science. Cette science des accords et des discords entre les Formes est la dialectique. L'aperception globale de la symphonie universelle sera l'œuvre de la contemplation. Ainsi le mouvement logique du dialogue mène-t-il à la définition fameuse (4) : « Celui qui peut pratiquer cette science (5) perçoit distinctement et d'une manière suffisamment claire (1) une Forme unique comprenant dans son extension universelle une pluralité de choses dont chacune demeure individuellement à part, et une pluralité de Formes différentes les unes des autres comprises dans l'extension d'une Forme unique qui les enveloppe de l'extérieur ; (2) d'autre part, une Forme unique comprenant dans son extension une pluralité de touts qu'elle s'unit de manière à ne faire qu'un avec eux et une pluralité de Formes totalement séparées les unes des autres » (6). La dialectique consiste donc à discerner, genre

(1) *διαίρεσις καὶ συναγωγή.*

(2) *δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν*, 266 b.

(3) *Ibid.*, cf. aussi 270 a - 272 c.

(4) 253 d.

(5) La dialectique, qui est dite un peu plus haut « la science suprême », *καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης*, 253 c.

(6) *οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται*

par genre, les possibilités de communication que ces genres comportent mutuellement. Or c'est là un don, lequel n'est accordé qu'à ceux qui philosophent en toute pureté, en toute rigueur (1).

καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας. Voici comment j'interprète ce texte difficile. Il me paraît essentiellement composé de deux groupes dont chacun se subsivise en deux propositions (*μίαν ἰδέαν... καὶ πολλὰς ἑτέρας — καὶ μίαν αὖ ... καὶ πολλάς*) ; la charnière entre les deux groupes est marquée par *αὖ* (Rodier a noté la valeur de cette particule, ainsi que de *πάλιν, πάλιν αὖ,* dans ce sortes de périodes, cf. *op. cit.*, p. 56, n. 2). On a donc :

1 a : *la forme universelle abstraite des multiples singuliers* : c'est le procédé que j'ai nommé plus haut l'abstraction quantitative, cf. *Phèdre*, 249 b *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον* (noter le rôle de l'*ἀνάμνησις* dans cette opération : *τοῦτό δ' ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχή*), 265 d *εἰς μίαν τ' ἰδέαν συνορῶντ' ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, Parmén.*, 132 a *οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἓν ἕκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι· ὅταν πολλ' ἄττα μεγάλα δόξῃ σοι εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγῇ εἶναι, Tim.*, 83 c *καὶ τὸ μὲν κοινὸν ὄνομα πᾶσι τούτοις ἤ τινες τῶν ἰατρῶν που χόλον ἐπωνόμασαν ἢ καί τις ὢν δυνατὸς εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια βλέπειν, ὁρᾶν δ' ἐν αὐτοῖς ἓν γένος ἐνὸν ἄξιον ἐπωνυμίας πᾶσι, Phil.*, 16 d - e (cité *infra*, p.198), *Lois*, XII, 965 c *ἆρ' οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τ' ἂν περὶ ὁτουοῦν ὁτῳοῦν γίγνοιτο ἢ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν.*

1 b : *ces universaux rassemblés eux-mêmes sous un genre supérieur dont ils constituent des espèces.*

2 a : *chacune des catégories suprêmes* (transcendentaux), non plus précisément genre, mais notion *κατ' ἀναλογίαν*, qui se retrouve en chacun des genres qu'on vient de considérer (désignés ici par le mot *touts, δι' ὅλων πολλῶν*) et qui peut véritablement s'unir à chacun de ces genres de manière à constituer avec lui une unité, ce que ne pourrait pas le genre, lequel ne constitue pas une unité avec chacune des espèces qui le divisent : aussi les espèces sont-elles dites enveloppées *de l'extérieur* par le genre, *ἔξωθεν* s'oppose à *ἐν ἑνί*. Ces notions *κατ' ἀναλογίαν* ont été indiquées plus haut, 253 b fin *καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ταῦτ' ἐστιν, ὥστε συμμίγνυσθαι δυνατὰ εἶναι,* et le sont encore plus bas, 254 b fin *τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι.* Ce sont proprement les cinq Formes suprêmes définies 254 b - 256 d (être, même, autre, mouvement, repos).

2 b : enfin *l'ensemble de ces catégories* qui, en tant que Formes suprêmes, sont autant d'absolus (*χωρὶς πάντῃ διωρισμένας*) qui ne peuvent être ramenés à un genre supérieur ni, de ce fait, se coordonner comme les espèces d'un même genre.

(1) *καθαρῶς καὶ δικαίως*, cf. *Phéd.*, 65 e, 67 a, 69 b, 83 a.

Qu'est-ce à dire, sinon que le philosophe déduit tous ses raisonnements de la Forme même de l'être? L'éclat de cette région de l'être rejaillit jusqu'à lui. C'est pourquoi l'être n'est pas aisé à voir. Les yeux de l'âme vulgaire n'ont point assez de force pour maintenir leur regard fixé sur le divin (1). Ces mots sont une allusion explicite aux liens de dépendance entre la dialectique et la contemplation. Dans son progrès ascensionnel, la dialectique prépare à la contemplation. Mais le rapport est renversé au cours de la dialectique descendante, quand on reconstruit synthétiquement le réel. La dialectique se fonde alors sur une vue de l'être. Même, la perception directe qu'elle en a est tout juste ce qui garantit l'exactitude de ses déductions. Elle n'opère *δικαίως* que pour avoir vu *καθαρῶς*.

Les relations de dépendance entre dialectique et contemplation se pourraient donc établir comme il suit :

1. Au principe, durant l'existence préempirique dont elle jouit avant de s'unir à un corps mortel, l'âme saisit directement les Formes. Ce premier contact est d'une nécessité absolue. Seul, il justifie toutes les démarches postérieures.

2. Grâce à la réminiscence, l'âme *remonte*, ici-bas, vers l'Idée. Cette montée coïncide avec la première opération de la dialectique et elle se fait en deux temps : l'on abstrait d'abord l'universel, puis l'on s'élève, d'universel en universel, jusqu'au genre suprême.

3. L'âme alors saisit à nouveau l'être en soi. L'effort qu'elle a fourni lui donne de retrouver sur terre l'heureuse condition qui lui appartenait avant la chute.

4. Cette intuition lui fait percevoir, dans l'essence, les relations nécessaires que le genre considéré soutient avec les autres genres, qu'ils soient subordonnés selon des plans inférieurs ou coordonnés sur le même plan. Dès lors, l'âme peut reconstruire, en sa richesse compréhensive, ce système, ce *tout* qu'est la Forme. Au cours de cette *descente* jusqu'à l'espèce indivisible, la dialectique utilise les deux procédés de division (*διαίρεσις*) et de rassemblement

(1) *τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα*, 254 a-b. Cf. *Rép.*, VII, 519 b-c, *Lois*, X, 897 d (d'après ce passage il semble que l'expression *εἰς ἥλιον ἀποβλέπειν* ait eu le caractère d'un proverbe).

des éléments divisés (*συναγωγή*) pour aboutir, au terme, à une intuition synoptique parfaitement claire et distincte.

5. Cette intuition coïncide avec la dernière étape. Ayant ainsi discriminé et coordonné tous les éléments qui composent la multiplicité du genre un, l'ayant reconstruit en tant que système et replacé, à son tour, dans le système plus vaste constitué par la totalité de l'être (1), l'âme prend de cet ensemble une vue unique et simple. Cette vision parfaite du Multiple dans l'Un, de l'Un rassemblant tout le Multiple, est le sommet de la contemplation et de la science (2).

Trois moments successifs de contemplation (*νόησις*) séparés ainsi par deux moments de discours (*διανόησις*), de dialectique, trois repos séparés par deux marches en sens contraire, tel paraît être le schème de la vie théorétique, et aussi bien de la vie de science chez Platon.

Quelques passages du *Philèbe*, qui se disposent d'eux-mêmes selon une progression logique, appuient ces résultats. Ils y ajoutent un complément bien important touchant la prééminence de la vie contemplative.

Connaître (3) le plaisir, c'est, suivant la méthode d'induction socratique qui est au point de départ de la dialectique platonicienne, abstraire des différents cas de plaisir (4) une qualité identique qui, se retrouvant pareillement et dans les plaisirs mauvais et dans les bons, permette de le définir comme un bien (5). A ce titre, le plaisir aura valeur de genre, et ce genre se subdivisera en espèces, les unes mutuellement contraires, les autres simplement différentes (6). Dès lors la difficulté apparaît : comment concilier l'*unité* du genre avec cette *multiplicité*, cette diversité des espèces ? Dès là qu'on pose le problème de l'*ἡδονή*, on est nécessaire-

(1) Au moyen de la communication des genres suprêmes.

(2) Étant admis, bien entendu, que la vision se fonde sur un sentiment de présence qui garantit l'existence de tout le monde idéal.

(3) 12 c - 13 a *τὴν δὲ ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον ... φοβοῦμαι δέ, μή τινας ἡδονὰς ἡδοναῖς εὑρήσομεν ἐναντίας.*

(4) Énumérés 12 c-d *ἰδὲ γάρ · ἥδεσθαι μέν φαμεν..., ἥδεσθαι δέ κτλ.*

(5) 13 b *τί οὖν δὴ ταὐτὸν ἐν ταῖς κακαῖς ὁμοίως καὶ ἐν ἀγαθαῖς ἐνὸν πάσας ἡδονὰς ἀγαθὸν εἶναι προσαγορεύεις ;*

(6) 12 e *γένει μέν ἐστι πᾶν ἕν, τὰ δὲ μέρη τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ τὰ μὲν ἐναντιώτατα ἀλλήλοις, τὰ δὲ διαφορότητα ἔχοντα μυρίαν που τυγχάνει.*

ment conduit au problème plus général des relations de l'Un et du Multiple (1).

Il ne s'agit point de la fusion entre l'un et le multiple dans le singulier concret. C'est là une de ces merveilles sur lesquelles tout le monde tombe d'accord, tant elle est enfantine et facile (2). La difficulté ne commence qu'avec les Formes telles que l'*homme en soi*, le *beau en soi* : comment ces unités incluent-elles du multiple ? Voilà de quoi l'on dispute (3). Il s'élève alors maintes apories que le philosophe énumère dans la suite immédiate du passage.

On conteste (4) d'abord si l'on doit admettre ces unités (5) comme réellement existantes (6). On se demande ensuite comment une telle Forme, supposée existante, peut comporter de la pluralité alors que, demeurant toujours identique à elle-même, elle exclut toute génération et toute corruption (7). Enfin, l'on doute s'il faut regarder cette unité comme éparpillée dans l'infinité des singuliers concrets et la poser ainsi comme une multiplicité répartie entre tous ces individus, ou la dire tout entière en chacun d'eux, bien que hors d'elle-même, ce qui aboutit au comble de l'absurde,

(1) 14 c - 15 a fin *ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστόν... περὶ τούτων τῶν ἑνάδων* (les *αὐτὰ καθ' αὑτά*) ... *ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.* Le texte est ici corrompu. *σπ.* <*καὶ*> *μετὰ δ.* Schutz : *σπ. μετὰ* <*δὲ*> *δ.* Badham[1] : [*σπουδή*] Badham[2] : *σπ.* <*ἡ*> *μετὰ δ.* ou *σπουδῇ* Bury.

(2) *παιδαριώδη καὶ ῥάδια*, 14 d.

(3) Platon a déjà distingué les deux apories dans la première partie du *Parménide*, discussion de Socrate et de Zénon, 128 e - 130 a, cf. J. Wahl, *op. cit.*, pp. 19-23. On reconnaît aisément qu'un singulier concret participe à deux Formes contraires, que Pierre, par exemple, ressemble à Paul tout en différant de Jean. Mais que le *semblable en soi* inclue le *dissemblable* et réciproquement, c'est une grande merveille.

(4) 15b-c : *πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας... ἂν αὖ καλῶς* (sc. *εἴη*).

(5) Les *αὐτὰ καθ' αὑτά.*

(6) Cf. *Parmém.*, 132 b-c. C'est, à propos de la 3e objection de Parménide (multiples concrets et Forme unifiante supposent à leur tour une Forme supérieure qui synthétise cette nouvelle multiplicité, et ainsi à l'infini), l'hypothèse, suggérée par Socrate, de la Forme pur concept, d'ailleurs réfutée par Parménide, cf. J. Wahl, *op. cit.*, pp. 34-38.

(7) 15b 2-4. Je garde *ὅμως* et insère, avec Badham[2], un *μὴ* avant *εἶναι.* C'est, me semble-t-il, le seul moyen de donner un sens à la phrase *εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως* <*μὴ*> *εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην,* Pour les autres tentatives, cf. éd. Bury, *ad loc.*.

savoir qu'une même substance identique et une puisse se réaliser à la fois et dans sa propre unité et dans la multiplicité des choses (1). C'est à résoudre ces difficultés que s'emploie la dialectique dont les procédés sont exposés un peu plus bas.

« Les anciens (2) nous ont transmis cette tradition que toutes les réalités auxquelles on attribue une existence éternelle sont composées de l'*Un* et du *Multiple* et réunissent, enracinés en elle par nature, la *limite* (*πέρας*) et l'*illimité* (*ἀπειρίαν*). Puisque ces réalités sont ainsi disposées, il nous faut donc, en toute recherche, poser chaque fois une *Idée* unique ; on doit la trouver en effet puisqu'elle est là (3). Ensuite, l'ayant saisie (4), il faut considérer si cette Idée unique ne se divise pas à son tour en deux, en trois, ou en quelque autre nombre d'Idées, et en agir de même avec chacune des unités ainsi découvertes jusqu'à ce qu'on voie non pas seulement que l'unité primitive est une et multiplicité et infinité, mais encore combien elle inclut en soi d'unités subordonnées. On ne doit pas appliquer à la multitude la Forme de l'infini avant que d'avoir perçu le nombre intermédiaire qui est en elle entre l'infini et l'unité ; alors seulement on peut laisser l'unité de chacun des touts ultimes (5) aller se perdre dans l'infinité.... Quant aux habiles d'à présent, d'un côté ils établissent à l'aventure l'un et le multiple plus tôt ou plus tard qu'il ne convient, de l'autre ils passent immédiatement de l'un à l'infinité. Les nombres intermédiaires leur échappent, et c'est précisément ce qui distingue en ces disputes la méthode dialectique de l'éristique ».

(1) Sur le sens de ce passage, cf. RODIER, *op. cit.*, p. 61. C'est la 2e objection de Parménide, *Parmén.* 131 a-e, cf. J. WAHL, *op. cit.*, pp. 27-34 : Comment le concret participe-t-il à la Forme, ou, en d'autres termes, comment la Forme est-elle présente dans le concret ? Est-ce la Forme tout entière ou une partie d'elle-même ? Noter l'exact parallélisme entre les deux textes : *Parmén.*, 131 d *ἓν ἄρα ὂν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς ἂν εἴη* *Phil.*, 15 b *εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.*

(2) 16 c - 17 a : *καὶ οἱ μὲν παλαιοί... πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.*

(3) Dans les concrets multiples, cf. *Parmén.*, 131 a-b, *Phil.*, 15 b.

(4) Je lis *λάβωμεν* (au lieu de *μεταλάβωμεν*) avec Badham, Wohlrab, Bury.

(5) *τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων*. Le mot *πᾶν* a ici le sens fort, comme dans *Soph.*, 229 d *σκεπτέον εἰ ἄτομον ἤδη ἐστὶ πᾶν*. L'espèce dernière est regardée comme un *tout ultime* qui ne se décompose plus en nouvelles espèces déterminées, mais seulement dans l'infinité des singuliers concrets dont il est l'attribut commun.

On ne saurait rien désirer qui corresponde mieux à l'exposé du *Sophiste* (1). Les deux procédés de la dialectique ascendante et descendante y sont nettement définis. Des singuliers multiples on abstrait l'Idée une. Puis l'on divise cette unité en ses espèces naturelles, et chacune de ces unités spécifiques en d'autres espèces, jusqu'à ce qu'on parvienne à l'espèce indivisible, à l'*ἄτομον εἶδος* (2) : alors seulement, il est loisible de passer de cette dernière unité à l'infinité des singuliers concrets dont elle est l'attribut commun. Trois domaines sont ainsi distingués : le genre suprême (*ἕν*) ; la multiplicité des espèces subordonnées au genre (*πολλά*) et qui composent une hiérarchie d'Idées où l'on descend des plus extensives aux espèces dernières (3) ; l'infinité des singuliers concrets (*ἄπειρα*) inclus dans l'extension de l'*ἄτομον*. L'erreur des sophistes est de deux sortes. Tantôt ils raccourcissent ou bien rallongent abusivement la section intermédiaire, soit qu'ils ne déterminent pas un nombre suffisant d'espèces à l'intérieur du genre, soit au contraire qu'ils y introduisent des espèces qui ne lui appartiennent pas naturellement (4). Tantôt ils suppriment toute la section intermédiaire, c'est à dire qu'ils négligent la dialectique descendante de division et de synthèse pour passer immédiatement du genre suprême aux individus.

Le texte offre un autre enseignement. C'est à savoir que la division rationnelle du genre n'est pas, d'une manière uniforme ni même à titre principal, la division dichotomique. On voit bien pourquoi. Un genre sera divisé rationnellement si l'on en fait connaître toute la compréhension. Cela signifie que, en principe, l'on en dénombrera toutes les espèces, puis toutes les subdivisions

(1) 253 d, commenté *supra*, p. 193.

(2) *Soph.*, 229 d.

(3) *πολλά*, dont chacun est un *ἕν*. On n'oubliera pas que, selon nos vues, les Idées les plus extensives sont aussi les plus compréhensives.

(4) *κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκε*, *Phèdre*, 265 d ; *κατὰ τὴν φύσιν ἕκαστον τέμνειν... καὶ ᾧ πέφυκε*, *Crat.*, 387 a, où l'erreur contraire, *παρὰ φύσιν τέμνειν*, est déjà signalée. Si notre interprétation est correcte, il n'y a pas à corriger le texte *θᾶττον καὶ βραδύτερον* en *βραχύτερον* (*sic* Badham, Paley), ni à supprimer *καὶ πολλά* comme le veulent Bury et Wohlrab, après Stallbaum et Badham : l'opération médiane consiste à regarder chacune des espèces subordonnées tour à tour comme unité et comme multiplicité, *ἓν καὶ πολλά*, la première ayant pour effet d'aboutir à l'Un suprême, la dernière à passer de l'espèce ultime aux individus.

de chacune de ces espèces, et ainsi de suite jusqu'à la multitude des espèces dernières, éléments indivisibles du *tout* que représente le genre (1). Et cela signifie encore que le lien qui unit le genre suprême à chacune des espèces dernières est fondé en raison : la pyramide fait un ensemble cohérent. Or, la dichotomie rend précisément impossible une telle cohérence logique. Car elle procède par exclusion. A l'intérieur du genre, elle discerne d'abord deux espèces inégales qui s'excluent, dont l'une est bien délimitée par une différence spécifique et peut dès lors donner lieu à une subdivision nouvelle également cohérente, mais dont l'autre comprend une multitude indéterminée d'espèces qui n'ont pour seul trait commun que de ne posséder pas le caractère spécifique de la première. Elles constituent, au propre, un tout indivisible. Ces critiques, déja formulées par Aristote, visent assurément la dichotomie. Reste à savoir si ce procédé se confond avec la division elle-même. Il ne le semble pas. Sans doute les exemples d'opposition exclusive abondent dans le *Sophiste* et le *Politique*, et l'on pourrait croire dès lors que Platon a voulu donner en ces ouvrages quelques modèles de ce qu'il nommait, dans le *Phèdre*, la *διαίρεσις*, laquelle, alliée à la *συναγωγή*, a pour objet de reconstruire rationnellement le réel (2). Mais tout justement le but de ces dichotomies est différent. On ne les utilise pas pour faire connaître l'entière compréhension du genre, mais pour aboutir à la définition de l'*une* des espèces dernières (3). Aussi, dans la pyramide, ne suit-on que l'une des arêtes. Tout le reste est négligé. En outre, comme on l'a remarqué (4), ces divisions se fondent sur l'expérience. Elles n'obéissent donc pas à la règle de la *République* (5) qui veut que la dialectique, dont la *διαίρεσις* est l'une des branches, procède rigoureusement d'Idée en Idée, sans recours à l'expérience. Les espèces du genre en doivent donc être déduites *a priori* (6). Qu'une telle déduction soit, en fait, possible, soulève un autre problème. En théorie, la science platonicienne, la dia-

(1) Et, comme tels, souvent comparés aux lettres, *éléments* des syllabes, cf. par exemple *Soph.*, 252 e ss., *Polit.*, 277 e - 278 c.

(2) Par où j'entends toujours, évidemment, l'intelligible.

(3) Pêcheur à la ligne - sophiste, tisserand - politique, etc. Cf. sur ce point, Lew. Campbell, éd. *Sophiste*, introd., p. xi.

(4) Rodier, *op. cit.*, p. 40, n. 1.

(5) VI, 511 a ss. (ligne segmentée).

(6) Cf. *supra*, p. 183, n. 1.

lectique, doit se construire par un progrès de la raison pure (1). Il semble donc que les exercices du *Sophiste* et du *Politique* n'aient regard qu'à la propédeutique, qu'ils ne visent qu'à assouplir l'esprit, à le rendre plus capable de pratiquer la vraie méthode dialectique (2). Encore est-il juste de l'observer, Platon lui-même ne se livre pas à ces joûtes sans maintes réserves (3). Les vrais exemples de division dialectique seraient plutôt tels morceaux comme la déduction des genres premiers à partir de la notion d'être (4) dans le *Sophiste* ou l'analyse des cinq principes (5) dans le *Philèbe*.

C'est ce dernier passage (6) que nous devons enfin considérer. Après tant d'essais divergents (7), il paraît assez vain de chercher à faire rentrer l'Idée dans l'une ou l'autre de ces catégories exclusivement. Les difficultés qu'y ont éprouvées les exégètes montrent que l'Idée déborde en quelque manière chacun des trois classes où l'on pourrait l'inclure (8). Il est vrai que l'Idée, une et en même temps multiple puisqu'elle contient implicitement une multitude d'espèces (9), peut être rangée parmi les *μικτά*. Il est non moins vrai

(1) Cf. *Rép.*, VI, 511 c, VII, 532 a, *Phil.*, 58 a.

(2) Cf. aussi bien *Polit.*, 285 d. J'inclinerais à ranger dans la même catégorie la seconde partie du *Parménide*.

(3) *Polit.*, 262, 272 c, 275, 281 c, 285 e, 287 a.

(4) Repos - mouvement, même - autre.

(5) Limite (*πέρας*) - illimité (*ἄπειρον*), mélange (*μικτόν*), cause du mélange (*αἰτία τῆς ξυμμίξεως*), cause de la dissolution (*πέμπτου προσδεήσει διάκρισίν τινος δυναμένου*, 23 d). Cette dernière cause, que Protarque propose d'admettre aussi, est, au vrai, rejetée par Socrate, peut-être parce qu'il suffit d'un seul et même principe pour produire à la fois et le mélange et la dissolution, cf. Bury, éd. *Philèbe, ad loc.*

(6) 23 c - 27 e.

(7) Cf. résumés dans Bury, éd. *Philèbe*, introd., pp. lxiv-lxxiv, Rodier, *Remarques sur le Philèbe*, *op. cit.*, pp. 79-95.

(8) L'*ἄπειρον* évidemment mis hors de cause.

(9) Non une infinité, car ces espèces, si nombreuses soient-elles, constituent un nombre déterminé ; seule, l'espèce dernière est à la fois une et infinie, puisque ce qui la divise n'est plus un nombre déterminé de sous-espèces, mais une infinité d'individus. Pour retrouver dans les Idées autres que l'*ἄτμητον εἶδος* un mélange entre l'un et l'infini, on doit considérer, en elles, cette possibilité indéterminée qu'elles ont de s'unir à une infinité d'autres Idées, c'est-à-dire le mélange, dans l'Idée, de l'être et du non-être, du *même* et de l'*autre*, cf. *Soph.*, 256 d-e, 263 b. Mais il s'agit alors de la capacité qu'a l'Idée de s'unir avec ce qu'elle n'est pas, d'une richesse de devenir, et non point de ce qu'elle contient positivement, d'une richesse qui appartienne à son essence, qui s'y trouve vir-

que chaque Idée joue à l'égard des singuliers concrets qu'elle enveloppe sous un même attribut le rôle de *πέρας*. Enfin l'on ne peut contester que l'Idée du Bien, tout au moins, n'exerce une fonction causale (1). La principale difficulté gît ailleurs, à mon sens. L'Idée est un nombre, composé de l'Un et du Multiple. On voit bien d'où lui vient l'un des composants, le *multiple*, et ce qu'il est. Mais d'où vient l'élément *limite*, et qu'est-il en l'Idée? Ce ne peut être, quoi qu'il en semble, l'Idée même. L'Idée ne peut s'unifier que par un principe unifiant. Il existe donc un tel principe qui accomplit, à l'égard de l'Idée, même fonction que l'Idée à l'endroit des individus. Cela conduit à placer, au sommet de la hiérarchie, l'*Unité* pure, un *Un* absolu, incomposé, sans mélange, principe et cause, non plus catégorie, de l'être. Mais encore, quel est, dans le monde idéal, cet Un suprême, *πέρας* qui n'est que *πέρας* (2)?

On déplore en général que les indications du philosophe soient insuffisantes sur ce point. Mais ne désignent-elles pas au moins la route à suivre? Une page fameuse de la *République* fait du Bien la source de l'intelligibilité et de l'être dans le domaine des *νοητά*. Pour mettre en leur plein jour les éléments du problème, il faut la citer en entier (3). Platon développe cette pensée que le Bien, père du soleil, joue dans le monde intelligible à l'égard de l'intellect et des « intelligés » (4) le même rôle que le soleil dans le monde visible à l'égard de la vue et des objets vus (5). « Dès lors, ce qui produit la vérité dans les objets connus et dans le sujet connaissant la faculté de connaître, tiens pour certain que c'est l'Idée du Bien, qu'elle est ainsi la *cause* de la science et de la vérité pour autant qu'elles sont connues, et que par suite, si belles que tu les fasses l'une et l'autre, cette connaissance et cette vérité, l'Idée du Bien en est distincte et bien plus belle encore. Ici-bas, la lumière et la vue ont bien part à la nature du soleil sans être le soleil lui-même ; ainsi, dans ce monde intelligible, la science et la vérité ont-elles part à la nature du Bien sans être le Bien lui-même lequel est d'un ordre infiniment plus relevé » (1). Dans ces conditions, le Bien ne saurait être, d'aucune manière, assimilé au plaisir. Mais poursuivons (2) : « Le soleil donne aux objets vus, non seulement la capacité d'être vus, mais encore la naissance, l'accroissement et la nourriture, bien qu'il n'appartienne pas lui-même au monde du devenir. Ainsi les intelligibles connus ne reçoivent-ils pas seulement du Bien le fait d'être connus, mais encore l'existence et l'essence, quoique le Bien lui-même ne soit pas une essence, mais qu'il surpasse de loin l'essence en dignité et en puissance ».

tuellement incluse et que la science a pour objet d'expliciter par l'analyse dialectique.

(1) *Rép.*, VII, 517 c. Pour la causalité de l'Un, cf. le chap. IV, *infra*, et ici-même.

(2) Cf. Olympiod., *in Phileb.*, 257 Stallb. : *ἣν δὲ ἂν ἄμεινον, τὸ μὲν ἓν* (la forme une) *πάντων* (de tous les singuliers concrets) *αἴτιον ποιεῖν, ἑνώσεως δὲ τὸ πέρας.*

(3) *Rép.*, VI, 508 e - 509 c.

(4) Qu'on me pardonne ce latinisme indispensable si l'on veut garder la correspondance entre *νοητόν, νοῦν* et *νοούμενα.*

(5) 508 c.

Si l'on joint ces assertions aux données du *Philèbe*, on est conduit, semble-t-il, à les prendre à la lettre. Le Bien est regardé ici comme principe déterminant de l'être même. Or, l'être platonicien est composé, nous l'avons dit, d'une pluralité de Formes hiérarchisées aboutissant, à la pointe du monde intelligible, à un petit nombre de genres suprêmes lesquels incluent en leur compréhension toute la multiplicité des Idées subordonnées. Chacune de ces Idées, en tant que genre composé d'espèces, est ensemble *une* et *plusieurs*. Chacune requiert donc et une sorte de matière intelligible, laquelle est précisément fournie par les espèces composantes, et un principe unifiant, déterminant, pour tout dire une *cause formelle*. Cette cause de l'*essence* l'est en même temps de l'*être*. Puisque l'être et l'intelligible s'identifient, la cause de l'essence et de l'être l'est aussi de la faculté d'*être connu*. Puisqu'être connu, lorsqu'il s'agit d'un intelligible, c'est être appréhendé directement tel qu'on est, la cause de la cognoscibilité est cause de la *vérité*. Enfin, puisqu'un intelligible n'est vraiment connu en tout ce qu'il est que s'il est appréhendé un, multiple et communiquant, relié à toutes les espèces qui le composent et à tous les genres situés à son plan, la cause de la cognoscibilité et de la vérité est cause de la *science*. Par ailleurs, étant donnée l'interdépendance du *νοητόν* et du *νοῦς*, la cause de l'intelligibilité est nécessairement cause de l'*intelligence* : on ne saurait disjoindre les deux termes sans renier le platonisme.

(1) 508 e - 509 a.

(2) 509 b.

S'il en est ainsi, on doit conclure *avec Platon* que ce qui est désigné sous le nom de Bien dans la *République* représente une réalité supérieure à l'*οὐσία*, donc supérieure à l'Idée. Car de deux choses l'une. Ou ce Bien, quelque élevé qu'on le fasse dans le monde intelligible, est et n'est encore qu'une Idée, dès lors un *μικτόν* : on lui appliquera, dans ce cas, les règles du *μικτόν* telles que les précise le *Philèbe* ; on rapportera à l'Idée du Bien les trois composantes du bien définies par ce même dialogue (1) ; du même coup, l'on renonce au principe unifiant et incomposé qui ne peut déterminer toutes les Idées qu'à la condition de leur être supérieur (2). Ou le Bien-Cause de la *République* est, en effet, au delà de l'essence, au delà de l'Idée : en ce cas, il répond exactement à l'Un-Limite du *Philèbe* pour autant que cet Un limite et détermine non pas l'infinité des singuliers sensibles, mais la multiplicité des espèces et des genres ; dès lors, constitué par cette seule notion de l'unité unifiante, supérieur à toute essence, il demeure d'une certaine manière inconnaissable (3), puisqu'aussi bien, principe de l'intelligibilité, il la domine ; dans ces conditions, le bien analysé dans le *Philèbe* (4) représente non plus ce Bien-Un-Cause, mais le souverain bien pour l'homme et dans l'univers, en tant qu'il n'est encore qu'une Idée, si haute qu'on la suppose, et se prête par conséquent à la définition (5).

Reste à se demander si cet Un suprême, cause formelle et finale des Idées, de l'univers tout entier, n'est point Dieu. Platon ne le dit pas en propres termes, mais il le laisse entendre. D'une part il assigne en nous le rang de cause à l'intellect (6) et il déclare que

(1) Beauté, mesure, vérité, 64 a ss.

(2) *ἐπέκεινα.*

(3) D'où les réticences de *Rép.*, VI, 506 d, cité *supra*, p. 191, n. 2, et VII, 517 b-c *τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη.*

(4) 64 a ss.

(5) C'est l'exégèse de Rodier, *op. cit.*, pp. 130-131, et elle me paraît la seule possible. « Quelle Idée il faut s'imaginer qu'est ce mélange? » (*Phil.*, 64 a *καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν* — scil. *μῖξιν καὶ κρᾶσιν* 63 e fin — *εἶναι*) revient donc à dire : « Quels s nt ses caractères essentiels? »

(6) *Phil.*, 31 a.

la cause universelle (1) est intelligente et sage (2). D'autre part, dans cette vie de sagesse qu'elle mène, la Divinité est dépeinte comme indifférente, supérieure à tout état affectif (3). Or, un tel privilège ne lui peut venir que de son unité même, de ce qu'elle est absolument incomposée, absolument soustraite, de ce fait, à tout processus de génération et de destruction, Car si l'Idée, sans doute, est apathique en droit, elle pâtit du moins en ceci que, sous l'action de l'Un déterminant, elle « vient à son être » déterminé d'essence une (4). On est donc incliné à conclure que cet Intellect qui est Cause suprême, est identique à l'Un, identique par conséquent au Bien de la *République* lequel était précisément défini comme le principe non pas seulement de l'intelligibilité, mais aussi de l'intelligence (5). Cette assimilation du divin à l'Intellect-Un-Cause ne soulève aucune difficulté métaphysique. Car, loin d'être, comme le Démiurge du *Timée*, inférieur et subordonné aux Idées sur lesquelles il doit prendre exemple avant de modeler le monde, le Principe du *Philèbe* est transcendant aux Idées, et ce sont les Idées au contraire qui dépendent de son action causale puisqu'elles en reçoivent leur propre unité (6). Encore une fois, Platon lui-même ne conclut pas. Mais si l'on maintient la doctrine éminemment platonicienne que le *summum* d'être et d'intelligibilité répond au *summum* du divin, force est d'admettre que le principe même de l'être et de l'intelligibilité a droit au rang de Dieu. Or ce principe peut malaisément être autre chose qu'un Intellect. Tel serait donc, d'après le *Philèbe*, le sommet de la théologie de Platon (7).

(1) Aussi bien de l'univers par les Idées que des Idées elles-mêmes, cf. la *γένεσις εἰς οὐσίαν*, *Phil.*, 26 d, qui ne peut s'appliquer qu'à la génération, d'une essence et non pas à la production d'un singulier concret, Rodier, *op. cit.*, p. 86.

(2) *Phil.*, 28 d ss., 30 c ss.

(3) *Phil.*, 33 b.

(4) Noter qu'Aristote emploie le terme de *γεννᾶν, γεννᾶσθαι* pour désigner la génération de l'Idée Nombre, *Méta.*, *A*, 6, 987 b 34, etc.

(5) Tout en reconnaissant que le *νοῦς* humain n'est pas identique au *τἀγαθόν*, Platon déclare qu'il n'en va pas de même du *νοῦς divin et véritable*, *Phil.*, 22 c.

(6) Pour le Bien, cf. *Rép.*, VI, 509 c. Est-ce déjà ce rôle de Principe unifiant qui est assigné au Dieu *φυτουργός* de l'Idée du *Lit en soi*, *Rép.*, X, 597 d, ou bien faut-il penser que ce démiurge *φυτουργός* n'est là que pour correspondre, dans le monde intelligible, au fabricant mortel du lit matériel, copie du Lit idéal, 596 b?

(7) En résumé, le Bien-Un-Ca use doit transcender l'Idée même puisqu'il en

C'est un fait que les disciples du philosophe, depuis le Stagirite jusqu'à Plotin, ont interprété en ce sens l'exposé du *Philèbe* et les derniers enseignements oraux qui suivirent cet ouvrage. Que, pour Platon, l'Un-Bien soit principe formel des nombres idéaux et des Idées, et qu'il le soit premièrement en tant qu'Un, en tant que principe déterminant et unifiant, Aristote l'affirme en maint endroit. S'il critique par ailleurs la priorité de l'Un sur le Bien dans cette causalité du premier principe, c'est qu'il n'en a pas pénétré ou qu'il feint d'en mal entendre la vraie nature. On peut ne point admettre la position du *Philèbe*. Mais, l'a-t-on une fois admise, il apparaît nécessaire de définir *d'abord* la causalité formelle de l'Un par son *Unité* même. Car c'est à titre de *principe unifiant* que l'Un est *forme* des Idées. Nul hasard, à mon sens, si le Bien de la *République* a fait place, dans le *Philèbe*, à une doctrine de l'Un et à un exposé sur la valeur métrétique de cet Un causal. Il y a là un progrès métaphysique qui tient à une analyse plus serrée du problème. Que, d'autre part, l'Un suprême, cause formelle de l'être platonicien (1), soit immédiatement reconnu comme le Bien, cela ne fait point doute. Mais, si le terme final de la dialectique se confond, *dans l'être,* avec le principe formel des éléments idéaux que cette science emploie, il s'en distingue *logiquement*. Forme et Fin, unies dans l'Un-Bien, y déterminent deux aspects. Et c'est l'aspect formel qui prévaut en droit. Tout le mouvement ascensionnel de l'univers et des Idées tend vers cette fin qu'est le Bien. Mais chacune des réalités, pour *tendre,* doit d'abord *être*. Or elle n'est que par les Idées, s'il s'agit d'un objet sensible, ou par l'Un, s'il s'agit d'un intelligible. Dans le système de Platon, ce qui est donc premier, c'est l'Un (2).

est le principe. S'il la transcende, il faut donc monter plus haut que l'*Idée* du Bien, car, *en tant qu'Idée*, elle est encore un *μικτόν*, un composé. Or, audessus de l'Idée, il n'y a plus que l'Un. Si cette exégèse est correcte, on renoncera à la conjecture de Rodier d'après qui l'*αἰτία* du *Philèbe* serait représentée par le mouvement dialectique qui relie les uns aux autres tous les genres. Ce mouvement tend vers une fin, vers un sommet. Il a donc une cause et ne peut être sa propre cause.

(1) Qui est toujours défini, répétons-le, par une pluralité de Formes hiérarchisées.

(2) Sur ces exposés et ces critiques d'Aristote, cf. l'ouvrage classique de M. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908. Citons, pour seul exemple, *Méta.*, A, 6, 988 a 7-13 ***Πλάτων μὲν οὖν περὶ***

Ainsi le monde idéal platonicien nous apparaît-il essentiellement comme une hiérarchie de réalités intelligibles recevant l'unité qui les détermine d'un principe formel dont le caractère propre et premier est d'être *Un*. La dialectique gravit l'échelle parce qu'elle tend vers ce principe sous sa formalité de *Bien*. Dès lors, cet Un-Bien est *Cause* à la fois et de l'être de l'intelligible et de la vie de l'intellect. Il nous a semblé enfin que cette cause suprême ne pouvait être, en vérité, qu'une Intelligence parfaite.

Ces conclusions nous induisent à un certain nombre de remarques touchant la contemplation elle-même.

1. L'objet de la contemplation est constitué par les Idées pures sous la détermination de l'Un. Qu'on ne renonce pas à l'Idée, le *Philèbe* l'affirme avec autant de vigueur que les précédents ouvrages. Il n'est pas inutile de le marquer et de constater que, pour Platon, loin de se réduire à des cadres logiques, à des lois de la pensée, les Formes les plus hautes du monde intelligible ont toujours eu sens et valeur de réalités. Les Formes sont donc l'être même, et les attributs qui leur sont donnés dans le *Philèbe* ne diffèrent en rien des attributs du *Phédon* : l'Idée est l'être véritablement être selon lui-même, éternel, pur, sans mélange de corporéité, vrai (1). Connaître l'Idée, c'est donc connaître l'être, et cette contemplation, œuvre du *νοῦς* et de la *φρόνησις*, s'identifie à la vraie science et en même temps au vrai bonheur, pourvu toutefois que le plaisir de la connaissance soit senti. C'est là ce plaisir pur

τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυαῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην· τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι (ce que le *Philèbe* nommait la multiplicité). Les développements de Plotin en particulier dans les livres 2 et 9 de la VIe Ennéade, voudraient une étude spéciale que ce n'est pas notre objet de tenter ici.

(1) De vérité *objective* : cf. l'excellent appendice de Bury, éd. *Philèbe*, pp. 201-211. Sur ces attributs, cf. *a*) pour l'*ὄντως ὄν*, 58 a *τὴν γὰρ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας... μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν*, 59 d *ταῦτ' ἄρα* (*scil. νοῦς καὶ φρόνησις*) *ἐν ταῖς περὶ τὸν ὄντως ἐννοίαις ἔστιν ἀπηκριβωμένα ὀρθῶς κείμενα καλεῖσθαι* — *b*) pour les autres attributs, 59 c *ὡς ἢ περὶ ἐκεῖνα ἔσθ' ἡμῖν τό τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές, περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμικτότατα ἔχοντα ἢ* [*δεύτερος del.* Badham [2], Hermann, Bury] *ἐκείνων ὅ τι μάλιστά ἐστι ξυγγενές*, cf. *Phéd.*, 65 e, 67 a-b.

et véritable dont parlait déjà la *République* (1) et qui est le but du sage (2). Les dieux seuls l'éprouvent sans arrêt d'aucune sorte. Les dieux seuls sont soustraits à toute ingérence des sens. Pour l'homme, il tâche de se rapprocher d'un tel état dans la mesure possible (3). Tous ces développements concordent à la lettre avec les exposés des dialogues antérieurs. On le voit, sur la nature des Idées, sur la fonction du *νοῦς*, sur la prééminence de la contemplation, du *Phédon* au *Théétète* et au *Philèbe*, Platon est demeuré fidèle à sa doctrine.

2. D'autre part, en accord avec la *République*, le *Phèdre* et le *Sophiste*, le *Philèbe* nous fait aboutir à une contemplation pour ainsi dire synthétique. La vision du genre s'accompagne d'une vision des espèces que la dialectique a discernées à l'intérieur du genre. En sorte que la vision des genres premiers, des catégories les plus élevées de l'être, conduit à une aperception, directe et globale, de toute la hiérarchie des intelligibles. La contemplation n'est vraiment science, et elle n'est toute la science, qu'à cette condition. On ne la posséderait pas encore si l'on appréhendait les Idées comme des absolus, indépendamment de leurs relations réciproques. La contemplation saisit donc, en un seul et même acte, les Idées et leurs relations.

3. Mais le progrès métaphysique du *Philèbe* ne mène-t-il pas plus loin? Si les Idées, à leur tour, ne tiennent leur forme déterminante que de l'action de l'Un, si d'autre part notre intellect n'est mû à connaître et ne reçoit la lumière qui lui permettra de connaître que par l'influx de ce même principe, l'Un-Bien, cause à la fois et de l'intelligibilité des *νοητά* et de l'intellection du *νοῦς*, un dernier effort ne devra-t-il pas porter le *νοῦς* humain à refluer vers cette source en laquelle nous avons pensé qu'il fallait discerner une suprême Intelligence? La *θεωρία* ne remonte-t-elle pas à Dieu?

4. Maintenant, que sera cette saisie de l'Un? Il est au delà de l'essence, de la Forme. Il n'est déterminé que par ce seul caractère qu'il est le Principe unifiant. Il paraît donc au delà de toute connaissance normale, définissable par une essence. L'union à un tel Être se rapprochera plutôt d'un sentiment de *présence*, elle ressemblera à un *contact* plutôt qu'à l'aperception qui s'explicite au moyen d'une idée. C'est jusque là que nous élèvent les déductions du *Philèbe*. Ce point est le plus délicat de la contemplation platonicienne. Il serait aisé de l'étudier en nous aidant des progrès qu'ont accomplis, dans cette voie, Plotin et ses disciples. On a jugé plus sage de chercher, dans les seuls Dialogues, si quelques données purement platoniciennes ne nous permettraient pas d'entendre cette saisie première, source, en définitive, de la *θεωρία* elle-même. Comprendrait-on les rayons si l'on ne voyait jamais le foyer d'où ils sortent?

(1) VII, 538 b.
(2) *Phil.*, 61 c - 63 c.
(3) *Phil.*, 33 a-c.

CHAPITRE IV.

La ΘΕΩΡΙΑ

Si l'on prenait à la lettre les données de la *République* et l'affabulation du *Phèdre*, on se figurerait le monde intelligible comme un *double* épuré, spirituel, du monde sensible, la voûte de l'*οὐρανός* marquant la ligne de partage entre l'un et l'autre. Le soleil du monde sensible éclaire les objets d'ici-bas et leur donne d'être visibles. Le Bien, soleil du monde idéal, éclaire les exemplaires de ces objets concrets et leur donne d'être intelligibles. Le soleil illumine les yeux de notre corps et cette lumière est le lien qui l'apparente aux objets. Le Bien illumine le *νοῦς*, œil de l'âme, et le rend ainsi connaturel aux *νοητά*. Le soleil est cause des êtres matériels, cause de leur être et de leur mouvement. Le Bien-Un est principe formel des Idées, cause finale de la dialectique qui gravit l'échelle des Idées. Par l'Idée, nous connaissons indirectement les singuliers concrets que l'Idée enveloppe en son extension. Par et dans les genres suprêmes, nous connaissons implicitement toutes les espèces que le genre inclut en sa compréhension. Ainsi la correspondance est-elle rigoureuse d'un monde à l'autre, et toutes les images qui nous servent pour désigner l'exercice de notre vue sensible, nous peuvent servir encore pour dépeindre les effets de la vue intelligible.

Cette attitude est correcte, car il nous paraît indubitable que le mot *θεωρία*, *vue* de l'intellect, exprime une réalité. Encore faut-il s'entendre. Certains traits de l'imagerie des Dialogues induiraient à se représenter les Formes comme autant de statues devant lesquelles, selon le *Phèdre*, la rotation de la voûte céleste ferait passer tour à tour les âmes divines qui demeurent par delà l'*οὐρανός* et celles des âmes humaines qui ont part au chœur des dieux. Ceci est mythe, non pas science. Il n'existe pas, au sens imaginaire, de forme des Idées. Elles n'ont pas de contour visible que

notre *φαντασία* soit en mesure d'appréhender. La perception de la formalité des Idées n'est pas œuvre d'imagination, mais de pensée pure. C'est la saisie de l'être par l'intellect. Qu'est-ce à dire?

Cette saisie est d'abord une saisie de l'*essence*. Objets fabriqués, êtres physiques, figures mathématiques, qualités de l'ordre de la nature ou de l'ordre moral, genres suprêmes, transcendantaux communs à tout l'être, chacun de ces objets a une essence qui le détermine en ce qu'il est. Chacun peut être défini par son essence. Théoriquement, on peut définir le Lit en soi, l'Homme en soi, le Cercle en soi, la Grandeur, la Justice, le Mouvement et le Repos, le Même et l'Autre, la Mesure, le Vrai, le Beau, le Bien. On peut les définir et c'est donc que, élevés à ce rang de types, ils jouissent d'un état d'immutabilité qui permet qu'on les appréhende par la pensée. Ce besoin de délimiter avec certitude, d'atteindre dès lors à un objet stable, voilà le fondement de la science. Car celle-ci vise au vrai, c'est dire à l'immuable, à ce qui ne change pas. Science, Vérité, Fixité, cette trilogie est le premier moment de la démarche platonicienne.

Condition de la pensée scientifique, l'essence n'est-elle que cela? Ne doit-on voir dans les Formes que des lois de l'entendement et non des catégories de l'être? Les critiques du Stagirite ont préparé cette exégèse. Si les Formes sont des définitions hyspotasiées, on en vient à forger un monde intelligible qui n'est bien, en effet, que le *double* de l'autre. Or, autant il est nécessaire de définir, de formuler un ensemble de concepts et de lois propres à ordonner les phénomènes, de systématiser l'esprit, autant il paraît injuste, gratuit, et, en quelque sorte, absurde, de *réaliser* ces concepts, ces lois, ce système. La science requiert la première démarche. Elle ne gagne rien à la seconde. On ne fait que s'embarrasser de difficultés incroyables qu'Aristote s'est plu à dénombrer. Aussi bien, dans ce cas, ne pourrait-on plus parler de contemplation qu'en un sens équivoque et vague. Ayant distingué les concepts et les lois qui constituent le savoir, l'esprit embrasse d'une seule vue tous les résultats atteints par l'analyse. C'est ce regard synthétique, pouvu qu'il dure quelque peu et ressemble à un repos (1), qu'on

(1) *ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει*, Arist., *de An.*, I 3, 407 a 32.

nommerait contemplation. Ce serait, au juste, l'acte synoptique du savant qui perçoit dans le Principe toute la hiérarchie des concepts et les liens de nécessité qui les coordonnent en dépendance du Principe. La *θεωρία* n'est-elle rien de plus que ce rassemblement synoptique, lequel n'exige point, évidemment, que les objets rassemblés soient de l'être ?

A supprimer la réalité de l'intelligible, peut-être court-on le risque de négliger le vrai problème. Quand la définition a conduit au concept, et qu'au moyen des concepts on formule des jugements, la question vient aussitôt : qu'est-ce qui fonde la vérité du jugement ? C'est, à coup sûr, l'accord des termes, la cohérence de l'ensemble. Mais, d'une part, cette cohérence a pour condition première que les termes ainsi liés soient nettement distincts : or la distinction suppose la stabilité. D'autre part, à quoi tient la nécessité du rapport, quel est le fondement du lien causal ? Ce lien n'est pas tiré des sensibles qui ne produisent au sens que flux et dispersion. Il n'est pas dans l'objet intelligible puisque cet objet, par hypothèse, n'a point de réalité. Faut-il donc le regarder comme une propriété de l'esprit seul, si bien que et l'immutabilité des objets pensés et la liaison nécessaire entre ces objets seraient un apport de l'esprit, la science une construction de la pensée qui n'aurait d'autre garantie que cette pensée même ?

Quelque intérêt que suscite une telle opinion, bornons-nous à remarquer ici qu'elle paraît totalement étrangère au platonisme. On l'a souvent montré (1), la philosophie ancienne n'est pas idéaliste au sens moderne. Comme ils croyaient à la réalité du monde extérieur et faisaient dépendre les impressions des sens d'une *action* des sensibles, ainsi les philosophes intellectualistes de la Grèce ont-ils cru spontanément aux objets de la pensée et fait dépendre les appréhensions de l'intellect d'une *action* des intelligibles. La certitude qu'ils avaient sur ce point paraît de l'ordre de la foi plus que du raisonnement (2). Encore est-il que, dans le cas de Platon, cette conduite n'est pas sans motifs et qu'elle peut être expliquée.

(1) Entre autres Rodier, *op. cit.*, pp. 54 ss., avec beaucoup de force.

(2) C'est à une pétition de principe que revient, en somme, la discussion de la « forme concept » dans le *Parménide*, 132 b-c. Supposons que la forme ne soit qu'un concept de l'esprit. Elle n'est nulle part que dans l'âme. Mais, répond Parménide, ce concept, *νόημα*, est-il concept de quelque chose ou de rien ?

La raison la plus valable semble, à première vue, celle qu'on allègue le plus souvent (1). Confiant dans l'objectivité des sensibles, Platon n'aurait pas pu admettre que les intelligibles fussent en possession d'une réalité moins complète. Puis donc que les impressions de nos sens ont pour cause une chose réelle, les impressions de notre esprit auront pour cause un être vrai. Le monde extérieur existe en dehors de nous : *a fortiori* les Idées composent-elles un monde indépendant, éternel, dont l'existence n'est en rien subordonnée à la saisie que nous en pouvons prendre. Ces remarques, parfaitement exactes, se bornent à expliciter le postulat de l'intellectualisme. Elles ne légitiment rien. Mais le philosophe lui-même fournit un argument (2).

Qui dit science suppose reconnues et l'immutabilité des objets de la pensée et la nécessité logique des liens qui en font un ordre (3). Or il est clair pour tout idéaliste qu'une telle immutabilité et une telle nécessité ne sont point dans les choses. Les impressions de nos sens ne nous livrent qu'un mouvement perpétuel. Il est impossible si l'on s'en tient aux sens, de mettre un ordre en cette confusion. Cette impossibilité est double. D'une part, l'ordre exige que ces sensations dispersées soient ramenées à quelques traits communs, identiques, uns. Cela requiert une stabilité que les sens ne décèlent pas. D'autre part, des liaisons nécessaires impliqueraient l'ordre déjà établi, c'est dire la fixité déjà donnée. Elles impliqueraient la saisie des essences. Car la nécessité dont il s'agit ne peut être qu'une nécessité d'attribution. Posée telle nature, je suis forcé de poser le prédicat qui lui convient en droit. C'est l'essence même qui

S'il est concept de quelque chose, c'est d'une réalité qui existe, savoir précisément de ce caractère commun que la pensée attribue à toute une collection d'objets. Mais alors, ce caractère que nous pensons comme un, qui existe toujours identique à titre d'attribut de cette collection, n'est-il pas justement une forme, *εἶδος* ? On voit le cercle. Dès là que le concept a un contenu, et par force il en a un, ce contenu est aussitôt *réalisé* ; pour l'intellectualisme platonicien, c'est même chose que penser, penser quelque objet, penser un objet qui est de l'être. Du moment qu'elle s'exerce, la pensée s'ordonne à l'être. Ne pas penser de l'être revient à ne rien penser, c'est dire à ne pas penser du tout, cf. J. Wahl, *op. cit.*, p. 38.

(1) Par exemple, Rodier, *op. cit.*, p. 54, et moi-même, *supra*, p. 102.

(2) J'ai déjà touché à cette question au chap. I, pp. 102 ss. Il me paraît nécessaire d'y revenir ici en fonction des résultats auxquels nous a fait parvenir l'étude de la dialectique platonicienne.

(3) Sur ce dernier point, cf. entre autres textes, *Mén.*, 97 e - 98 a.

l'appelle. Mais l'*αἴσθησις* ne découvre point d'*οὐσία*. Ici encore, les phénomènes extérieurs se refusent à l'emprise de la science. Les intelligibles ne peuvent donc être extraits de la sensation pure. S'ils ne sortent pas des sensibles, et supposé qu'on leur dénie une existence indépendante, reste qu'ils soient œuvre de l'esprit. Telle est la conclusion de l'idéalisme moderne.

Mais précisément, pour Platon, l'esprit n'est pas capable d'un tel ouvrage. Car il est, lui aussi, en mouvement. Il change sans cesse. Il n'a pas plus de consistance que les êtres de la nature. Comment imposerait-il aux phénomènes ce qu'il ne peut tirer ni des sensibles ni de soi ? Comment *créerait-il* cet ordre qu'est la science ? Les analyses du *Théétète*, la description qu'on nous y fait de l'écoulement de l'âme, ne sont rien moins qu'un jeu. Elles prennent, relativement à notre aporie, une importance capitale. Il est très vrai d'affirmer avec Parménide que, le concept disant fixité, la science, cohésion, notre pensée ne penserait rien si elle ne pensait pas l'être. Dès là qu'elle pose l'immuable, le nécessaire, elle pose l'être. Immuable, Intelligible, Être, c'est la deuxième trilogie, le deuxième moment de la démarche platonicienne.

La Forme est donc une essence et cette essence est l'être. Mais alors, ne revient-on pas à la critique du Stagirite ? Le besoin de définir conduit au concept. En suite de quoi, l'on hypostasie ce concept. Et d'obtenir ainsi un monde des Idées qui *double* inutilement notre monde sensible !

Voyons le troisième moment. Nous avons semblé procéder, jusqu'ici, par déduction. Le besoin de définir a mené à l'intelligible immuable. L'immutabilité même du *νοητόν* nous l'a fait considérer comme une essence qui existe. Au terme, un double résultat : d'une part, on tient un concept fixe, *lit, cheval, grandeur, justice*, une notion déterminée, « une en plusieurs », dégageant de ce « plusieurs » un type commun ; d'autre part, ce type commun a reçu l'attribut de l'être. Immuable, il « est ». Seul immuable, il est seul à exister en droit. *Ἀεὶ κατὰ ταὐτὸν ὄν, ἀεὶ ὄν, ἀγένητον, ἄφθαρτον*, sont les prédicats réguliers de l'*αὐτὸ καθ' αὑτό*, de l'être en soi. Mais un tel être peut-il s'offrir à la contemplation ? Sans doute, par la pensée, je conçois l'idée de *cheval*, de *grandeur*, de *justice*. Par ailleurs, je « sais » que le *cheval en soi*, que la *grandeur en soi*, que la *justice en soi* existent. Puis-je dire pour autant que je les « contemple » ? Cette façon de s'exprimer ne serait pas légitime. La contemplation suppose une vue directe, un contact. Notre situation à l'endroit de l'Idée serait celle de l'aveugle-né à l'égard d'un pommier en fleur. On aurait beau lui expliquer le mieux possible ce qu'est un arbre, un pommier, un pommier en fleur, rien ne remplacerait la vision même. Feignons maintenant que l'aveugle soit tel par accident. Il a vu, autrefois, des pommiers blancs. A chaque nouveau printemps, l'odeur de l'arbre, le bourdonnement des abeilles qui en butinent les fleurs lui restituent l'image entière. Il *revoit* parce qu'il a *vu* (1). Ainsi, pour être ici-bas contemplées, les Idées ont-elles dû l'être au cours d'une existence préempirique. La conscience que nous en avons n'est qu'une reprise, mieux, un réveil (2). Le doctrine de la réminiscence est immédiatement corrélative de la théorie des Idées. La connaissance des Formes n'est

(1) Henri Heine agonisant, presque aveugle, se fait porter sur son balcon, à l'angle du rond-point des Champs-Élysées et de l'avenue Matignon : « Je ne vois plus Paris, disait-il, mais je l'écoute. Son bruit le fait revivre dans ma pensée, et quand j'entends aboyer un chien parisien qui, d'un pas léger, parcourt les Champs-Élysées, j'envie son bonheur ! »

(2) A propos des « idées innées », Leibniz s'inspire directement de cette doctrine du *réveil* : « Il s'agit de savoir si l'âme, en elle-même, est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit suivant Aristote et l'auteur de l'Essai, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience ? ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes *réveillent* seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'École et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (*Rom.*, 2, 15) où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs ? », *Nouv. Essais*, Avant-Propos, éd. P. Janet, 1866, p. 9. L'image qui suit aussitôt n'est pas indigne du *Phèdre* : « Scaliger nommait ces principes... *zopyra*, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux, cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil ; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît sur tout dans les vérités nécessaires ». L'origine platonicienne de ces idées est franchement déclarée : « En effet, quoique l'auteur de l'Essai dise mille belles choses, que j'applaudis, nos systèmes diffèrent beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote et le mien à Platon », *ibid.*, p. 8. Plus loin, Leibniz se réfère, en propres termes, à la réminiscence, cf. *ibid.*, p. 13 : « Il semble que notre habile auteur etc... ». On notera cependant que les « idées innées » de Leibniz ne représentent que les notions les plus générales : être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir, les vérités nécessaires, enfin les instincts vraiment naturels, au lieu que, pour Platon, l'âme contiendrait virtuellement et comme en germe toutes les essences qu'elle a vues durant l'existence préempirique, c'est dire les formes de tout ce qui peut, ici-bas, prêter à une définition.

pas inférée, elle résulte d'une expérience. De ce que l'intelligible est immuable, nous ne concluons pas qu'il existe. Nous en avons saisi l'être dans une vie antérieure. Notre contemplation terrestre n'est dès lors que la suite, imparfaite, limitée, difficile, d'une contemplation jadis facile et plénière. Elle s'achèvera de même, après la mort, dans une vue parfaite. La *θεωρία* du sage est ensemble un ressouvenir et un retour. Elle se nourrit de ce ressouvenir. Elle prépare ce retour.

Si mystérieux qu'il nous paraisse, cet enseignement n'en est pas moins requis par les propres conditions de la science platonicienne. La science vise à l'être. Or l'être n'est ni dans les impressions sensibles ni dans notre seul esprit. L'être ne change pas, et il n'y a d'immuable que l'intelligible. L'être est donc l'intelligible. Et bien loin que l'intellect le fonde à lui tout seul, il ne participe lui-même à l'existence que dans la mesure où il participe à une Forme de l'intellect. Tout cela se tient. Mais tout cela n'est encore qu'une suite d'inférences. Aussi bien la vision préempirique et le réveil de cette vision dans notre âme par l'*ἀνάμνησις*, tout en faisant figure de données premières, présupposées à l'exercice contemplatif de l'âme incarnée, viennent-elles, comme le reste, au terme d'un raisonnement. En aboutissant aux Idées, le philosophe aboutit à l'*ἀνάμνησις*. L'une des inférences commande l'autre. Elles n'en sont pas moins inférences.

Comment se fait-il pourtant que Platon ait reçu les Idées, la vie antérieure, le ressouvenir, avec une certitude si entière? D'où vient que ce système bien lié, dont la vérité ne lui a pas été acquise par démonstration, n'en jouisse pas moins, à ses yeux, d'une sorte d'évidence à la manière d'un axiome? A quoi tient, pour tout dire, que ces réalités qui nous semblent déduites aient pour lui valeur de principes premiers (1)? La réalité des Idées n'est pas une vérité

(1) Cf. encore Leibniz, *op. cit.*, l. I, ch. 2, § 27 : *Les principes doivent être examinés*, p. 68 Janet : « Nous sommes d'accord sur ce point ; et bien loin que j'approuve qu'on se fasse des principes douteux, je voudrais, moi, qu'on cherchât jusqu'à la démonstration des axiomes d'Euclide, comme quelques anciens ont fait aussi. Et lorsqu'on demande le moyen de connaître et d'examiner les principes innés, je réponds qu'excepté les instincts, dont la raison est inconnue, il faut tâcher de les réduire aux premiers principes, c'est à dire aux axiomes identiques ou immédiats, par le moyen des *définitions*, qui ne sont autre chose qu'une exposition distincte des idées. » Id., l. II, ch. 3, § 24 : *D'où vient l'opinion qui établit des principes innés*, p. 75 Janet : « Si le dessein de l'auteur est de conseiller qu'on cherche les preuves des vérités qui en peuvent recevoir, sans distinguer si elles sont innées ou non, nous sommes entièrement d'accord ; et l'opinion des vérités innées, de la manière que je les prends, n'en doit détourner personne ; car, outre qu'on fait bien de chercher la raison des instincts, c'est une de mes grandes maximes qu'il est bon de chercher la démonstration des axiomes mêmes : pour ce qui est du principe de ceux qui disent qu'il ne faut point disputer contre celui qui nie ces principes, il n'a lieu entièrement qu'à l'égard de ces principes qui se sauraient recevoir ni doute ni preuve ». La réalité des Idées, pour Platon, est un principe de cette dernière sorte. Sans doute ne peut-on guère la démontrer, mais aussi bien n'en a-t-on pas besoin.

de l'ordre scientifique, dont on connaisse la cause ; elle ne s'impose pas avec la force contraignante des lois de l'esprit, telles que les principes d'identité ou de contradiction. Si donc le philosophe lui accorde même rang qu'à un axiome, c'est que la connaissance qu'il en a résulte d'une *expérience*. Il sait parce qu'il a vu. C'est une vérité d'intuition, d'une intuition qui a porté non sur un propos de la raison (1), mais sur un fait d'expérience psychologique que je ne saurais mieux définir qu'en le dénommant *mystique*. Une page de Leibniz va nous aider à préciser ce point.

Le philosophe distingue (2) deux sortes de vérités certaines, les vérités *dérivatives* qui viennent au bout d'un syllogisme, et les vérités *primitives* qu'on sait par intuition. Et il distingue encore, parmi ces vérités primitives, des vérités *de raison* et des vérités *de fait*. Les premières sont celles qu'il appelle du nom général d'*identiques* « parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre ». Elles sont affirmatives = principe d'identité : « chaque chose est ce qu'elle est », ou négatives = principe de contradiction : « une proposition est ou vraie ou fausse » (3). « Toutes ces vérités primitives de raison sont immédiates d'une *immédiation d'idées* ». — Les secondes, savoir les vérités primitives de fait, « ce sont les expériences immédiates internes d'une *immé-*

(1) Principes d'identité, de contradiction.

(2) L. IV, ch. 2, § 1, pp. 369 ss. Janet : *Ce que c'est que la connaissance intuitive.*

(3) L'auteur y ajoute ce qu'il nomme les *disparates*, savoir « ces propositions qui disent que l'objet d'une idée n'est pas l'objet d'une autre idée ; comme, que la chaleur n'est pas la même chose que la couleur... Tout cela se peut assurer indépendamment de toute preuve ou de la réduction à l'opposition, ou au principe de contradiction, lorsque ces idées sont assez entendues pour n'avoir point besoin ici d'analyse », pp. 370-371.

diation de sentiment. Et c'est ici que paraît la première vérité des Cartésiens ou de S. Augustin : « je pense, donc je suis », c'est à dire « je suis une chose qui pense ». Mais il faut savoir que de même que les identiques sont générales ou particulières, et que les unes sont aussi claires que les autres, il en est encore ainsi des premières vérités de fait. Car non seulement il m'est clair immédiatement que je pense, mais il m'est tout aussi clair que j'ai des pensées différentes ; que tantôt je pense à A, et que tantôt je pense à B, etc. Ainsi le principe cartésien est bon, mais il n'est pas le seul de son espèce. On voit par là que toutes les vérités primitives de raison ou de fait ont cela de commun qu'on ne saurait les prouver par quelque chose de plus certain » (1).

L'existence des Intelligibles n'est pas considérée par Platon comme une vérité *dérivative*. Cela semble assez prouvé, et il suffit de noter la manière dont il introduit à partir du *Cratyle*, la théorie des Formes (2). Elle n'est pas non plus une *vérité primitive de raison*. La proposition : « l'Intelligible est l'être » ne s'impose pas à la raison comme le principe d'identité où le prédicat est contenu analytiquement dans le sujet et ne fait que le reproduire (3). C'est donc que l'évidence de cette proposition est, pour Platon, une *évidence de sentiment* ; l'identité des deux termes ne repose point sur une analyse de ce qu'ils sont l'un et l'autre, mais sur un *fait d'expérience* où cette identité fut *sentie*. Il en est exactement de même que pour la proposition cartésienne où l'identité de la pensée et de l'être n'est pas le résultat d'une analyse, mais de ce fait d'expérience, précis et personnel, que fut, pour Descartes, la saisie immédiate de l'être dans l'acte même de penser (4). La réalité des *νοητά* nous paraît donc une *vérité primitive de fait*, c'est à dire « une expérience immédiate interne d'une immédiation de

(1) Pp. 375-376.

(2) Cf. *supra*, p. 79, n. 7, p. 80, n. 2.

(3) Le principe de contradiction n'est que la forme négative de ce qu'exprime affirmativement le principe d'identité : A est A = A est non-B, d'où A n'est pas ensemble A et B.

(4) On voit du moins quelle est l'opinion de Leibniz. Ceux qui veulent assimiler le « Cogito » à une inférence risquent de méconnaître le point de départ, l'aporie initiale, du mouvement cartésien. La position de Descartes l'oblige à découvrir un principe qui ne soit pas de l'ordre logique, mais supérieur à cet ordre, puisqu'il s'agit de saisir l'être même. C'est une nécessité analogue qui commande le platonisme, cf. *infra*, pp. 234 ss.

sentiment » (1). C'est dans ce sens que l'on peut dire que Platon a *cru* à la réalité des Idées, qu'elle est pour lui objet de foi, par où l'on ne veut pas signifier que cette vérité offre moins de certitude à ses yeux qu'une vérité démontrée, connue par sa cause, mais que la certitude qu'il possède est du même ordre que celle des mystiques, laquelle repose sur un fait d'expérience, sur une intuition unique et irremplaçable qui leur rend l'objet perçu aussi vrai, mais autrement, que les conclusions de la science ou les premières évidences de la raison.

Ce contact a engendré la philosophie platonicienne. Il en constitue sans doute l'originalité la plus profonde. Seul, il soustrait la théorie des Idées au reproche, qui semblerait autrement mérité, de composer avec le monde intelligible un *double* inutile et embarrassant du monde sensible. Seul, il justifie la science telle que la veut Platon en lui offrant, comme à Descartes, un fondement inébranlable. Seul, en tout cas, il autorise à dire que cette science soit une contemplation, dès là que, dépouillant la Forme vue d'on ne sait quels contours imaginaires forgés par la *φαντασία*, il établit entre l'intellect et l'Idée ce lien de connaissance original où l'Être entièrement nu s'unit à l'intellect de manière telle qu'il semble ne faire qu'un avec son objet.

Car, en définitive, il faut s'entendre. Contempler la justice ne revient pas à se représenter une *image* de la justice, soit le mot écrit : *justice*, soit une statue ou quelque figure que l'on veuille. Tout de même, contempler le pentagone ne revient pas à se représenter l'image d'un polygone à cinq côtés. Mais contempler la justice n'équivaut pas non plus à se représenter par la pensée l'*idée*, l'essence, de la justice, supposé qu'on l'ait définie. Cela n'équivaut pas à penser la définition de la justice. Tout de même, contempler le polygone à mille côtés n'équivaut pas à se représenter l'idée, l'essence de ce polygone, supposé qu'on l'ait définie entoutes ses propriétés. Cela n'est pas même chose que d'en rassembler, d'une seule vue, tous les éléments analysés, c'est à dire l'entière définition. A cette vue synoptique on a bien pu donner, antérieurement, le nom de contemplation, mais par manière d'attente.

(1) Nul besoin d'expliquer que ce *sentiment* n'a aucun rapport avec la sensibilité. C'est l'exact équivalent du *νοῦς* platonicien, de ce que certains mystiques nomment la « fine pointe » de l'esprit : il s'agit, au propre, de l'organe de la contemplation.

Il y manquait l'élément essentiel qui, seul, permet l'emploi du mot dans son propre sens. Car une idée ne peut être dite *contemplée* du seul fait qu'on en conçoit la définition. Elle ne peut être dite contemplée que si je la *vois*, face à face, comme l'être même. L'Idée, toute Idée, ne peut être dite contemplée que si elle est l'être. Et c'est dire autre chose qu'une définition. Autrement on n'a qu'un concept « objectivé ». Or de quel droit irai-je lui concéder cette réalité objective? Et comment enfin pourrais-je dire que je contemple cette réalité si je ne l'ai attribuée au concept que par inférence? Comment passer tout soudain, et par quelle grâce, de cette inférence à la vue, d'une vérité *dérivative*, pour parler avec Leibniz, à une vérité d'intuition? Qu'on y réfléchisse, c'est là le problème central de la *contemplation* des Idées. Ou bien je n'ai qu'un concept pensé définition de l'essence. Ou j'ai un être vu, immédiatement. *Vu*, et c'est à dire non pas représenté sous des contours imaginaires ainsi que nous nous le figurons par une pente invincible. *Voir*, quand il s'agit des relations entre l'intellect et l'être, ne peut signifier qu'une union immédiate, supérieure et à la production d'une image et à la production d'un concept, une union d'ordre mystique. On comparait tout à l'heure cet acte au « Cogito ». Encore faut-il préciser. Car il y a une grande différence entre le contact générateur de la philosophie platonicienne et le « Cogito ». C'est la même différence qui sépare l'un et l'autre idéalismes. Il semblera à Descartes avoir atteint un point où la pensée se saisit comme existante, où elle se saisit dans l'être et, par suite, saisit l'être même. Il semblera à Platon avoir atteint un point où toutes les barrières qui le séparaient de l'être se sont enfin évanouies, où il ne reste plus que l'être seul lequel absorbe en lui-même le sujet connaissant. Des deux côtés, l'on en vient à la perception d'une identité entre l'être et la pensée. Mais l'un part de la pensée, l'autre de l'être. L'un dépouille progressivement la pensée de tout ce qui n'est pas en elle nécessité toute pure, l'autre dégage progressivement l'être de toutes ses formalités d'emprunt. Et ainsi l'un aboutit à la pensée nue, l'autre à l'être tout seul. On ne peut dire que le « Cogito » de Descartes soit de l'ordre de la mystique. Car la mystique (1) suppose essentiellement deux termes qui se rencontrent et, à la limite, se fondent.

(1) Entendue, comme je le fais, dans un sens tout intellectualiste et propre à la pensée pour désigner l'acte suprême de connaissance où l'on adhère à l'être sans représentation.

La préparation à cet acte de fusion consiste à supprimer les obstacles qui séparent l'un et l'autre termes. Cette démarche s'appuie sans doute à un préjugé. On préjuge que l'être existe et qu'on le trouvera. Mais la certitude n'est acquise que dans l'acte même de contemplation où l'être, antérieurement préjugé, est *senti* dans sa réalité d'être. Tourné vers l'être dès le principe, le sujet y aboutit et s'y absorbe. Le propos de Descartes paraît différent. Au point de départ de la méthode, il y a la recherche d'une proposition *vraie*. Qui dit vérité dit pensée, rapport à l'intellect. Une fois supprimé tout contenu possible de la pensée, il ne reste que la pensée nue, que le seul fait que l'on pense. Ce *sentiment* de la pensée équivaut à une saisie de l'être. Tourné dès le principe vers le sujet, c'est au sujet qu'on aboutit pour y absorber l'être même.

Ces différences reconnues, il faut dire que l'acte final est, dans les deux cas, du même ordre, savoir l'intuition d'un fait, d'un fait de l'âme. C'est une expérience psychologique qui fonde la science de Descartes comme la science de Platon.

Pour bien entendre ce point, nous devrons considérer la méthode platonicienne en son plein achèvement. Or, il est notable que quand Platon progresse ainsi jusqu'au dernier sommet, dans le *Banquet*, dans la *République*, dans le *Philèbe*, l'Idée où il s'arrête n'est pas la Forme d'un objet artificiel ou d'un être de la nature, ni la Forme d'une notion mathématique ou d'une vertu morale, mais bien ce genre tout à fait suprême qui, dénommé tour à tour Beau, Bien, Un, désigne chaque fois la même réalité. La pensée de Platon va se précisant là-dessus du *Banquet* au *Philèbe*. Les vraies raisons qui constituent le genre suprême en tant que suprême sont mieux dessinées dans les deux derniers dialogues que dans le premier. Mais assez d'indices (1) conduisent à tenir ces trois dénominations pour l'expression diverse d'un objet identique. En sorte que la méthode qui mène au Beau dans le *Banquet* vaut également pour le Bien et l'Un et que les conclusions touchant le Bien et l'Un dans la *République* et le *Philèbe* peuvent s'appliquer au Beau.

Il est important de suivre le philosophe jusqu'à ces conclusions dernières, et voici pourquoi. C'est que les Formes intermédiaires,

(1) Entre autres l'identité du Bien et du Beau dans la *République*, du Bien, du Beau et de l'Un dans le *Philèbe*.

savoir toutes les Formes qui ne sont pas la Forme ultime et qui se subordonnent à cette ultime, ne puisent leur réalité de Forme et d'être qu'en celle-ci. Une Forme n'est Forme, un intelligible n'est intelligible, et c'est dire un être n'est être que par l'action du principe premier, Beau, Bien ou Un, principe formel qui donne aux Idées subordonnées et d'être, et d'être ce qu'elles sont, source dès lors et de l'existence et de l'essence (1). En conséquence, l'être vrai, et vrai parce que premier, n'est pas, pour Platon, telle ou telle Forme, mais bien l'unique Forme tout à fait première, source de toute formalité et de l'être. Les relations de dépendance que les singuliers concrets soutiennent avec l'Idée, l'Idée les soutient avec l'Un. Si bien que l'Un (2) n'est pas seulement cause de l'être pour tout le monde intellelligible, mais qu'il l'est encore, par chacune des Formes, de tous les singuliers concrets. Tout est suspendu à l'Un. Tout reçoit de l'Un et la formalité et l'être. Il y a ici même rapports entre les Idées et l'Un que, dans le système de Leibniz, entre les *définitions* et les *vérités primitives de raison* : « Lorsque, dit-il, on demande le moyen de connaître et d'examiner les principes innés (3), je réponds... qu'il faut tâcher de les réduire aux premiers principes, c'est à dire aux axiomes identiques ou immédiats (4) *par le moyen des définitions* (5) qui ne font autre chose qu'une exposition distincte des idées » (6), et ailleurs: La proposition : trois est autant que deux et un, assignée comme un exemple des vérités intuitives, n'est que la définition du nombre trois, « car les définitions les plus simples des nombres se forment de cette façon : deux est un et un, trois est deux et un, etc. Il est très vrai qu'il y a là dedans une énonciation cachée, que j'ai déjà remarquée, savoir que ces idées sont possibles, et cela se connaît ici *intuitivement* ; de sorte qu'on peut dire qu'une connaissance intuitive est comprise dans les définitions, lorsque leur possibilité paraît

(1) Cette conclusion paraît s'imposer si l'on prend à la lettre les affirmations de la *République* touchant le Bien et si l'on considère le rôle que joue, dans le *Philèbe*, la causalité formelle de l'Un.

(2) Ou le Bien, ou le Beau.

(3) Autres que les tout premiers.

(4) « Les vérités primitives de raison sont celles que j'appelle d'un nom général *identiques*, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre », *ed. cit.*, p. 37.

(5) C'est nous qui soulignons.

(6) *Nouv. Essais*, l. I, ch. 2, § 27, p. 68 Janet.

d'abord. *Et de cette manière toutes les définitions adéquates contiennent des vérités primitives de raison, et par conséquent des connaissances intuitives* » (1). Ce qui se passe ici dans l'ordre logique, pour conduire à une dialectique de l'esprit en laquelle les vérités subordonnées dérivent immédiatement des premiers principes desquels ils reçoivent leur lumière, se produit, chez Platon dans l'ordre ontologique, pour mener à une dialectique de l'être en laquelle les intelligibles subordonnés à l Un dérivent immédiatement de ce principe qui les détermine et les fait être. En sorte que, les Idées n'étant objet de contemplation que dans la mesure où elles sont éclairées par l'Un, soleil du monde intelligible, c'est ce foyer même que doit atteindre l'acte final de la *θεωρία*. Alors, et seulement alors, le *νοῦς* appréhende l'Être, non plus reçu et limité comme il se trouve dans les participants, mais en cette totale plénitude où l'essence est dilatée jusqu'à s'identifier à l'existence.

Les conclusions qu'impose la cohérence des trois dialogues, *Banquet*, *République*, *Philèbe*, ainsi définies, le problème de la *θεωρία* ainsi délimité selon ses exigences internes, reste à montrer la méthode que le philosophe emploie pour obtenir l'acte contemplatif où la pensée saisit l'être. L'analyse conjuguée du *Phédon* et du *Banquet* permet à ce point de vue de distinguer dans la démarche platonicienne deux mouvements : l'un amène l'intellect à se concentrer en soi jusqu'à ce qu'il atteigne son dernier fond ; l'autre dépouille l'intelligible de toute forme pour ne garder que la seule formalité qui le constitue principe et de l'essence et de l'existence en tout ce qui est. C'est au plus intime d'elle-même que l'âme rencontre cet objet un. Et la perception qu'elle en a est un contact, un *sentiment*, qui passe l'ordre normal de la connaissance (2).

Nous avons longuement décrit le procédé de concentration (3) si bien exprimé par le verbe *συναθροίζεσθαι* dans le *Phédon* (4). Nous l'avons rapproché des procédés analogues que la comédie des *Nuées* attribue à Socrate, ainsi que des propres extases dont, au témoignage de son disciple, Socrate eut l'expérience. La concen-

(1) *Ibid.*, l. IV, ch. 2, § 1, p. 375 Janet. C'est nous qui soulignons.

(2) Cf. *Rép.*, VII, 517 b-c : le Bien *μόγις ὁρᾶται*.

(3) *Supra*, Introduction, chap. III, pp. 69 ss.

(4) *Phéd.*, 70 a.

tration ne va pas seulement à faire la paix en soi, à disposer son âme en cet état de justice auquel aboutit la *κάθαρσις* et dont Platon désigne les effets sous le nom de *γαλήνη* (1). Ce n'est pas simplement la tranquillité d'une âme où tout est en ordre. Le « calme plat » qui résulte de la purification morale n'est que la condition de l'exercice intellectuel par lequel on se concentre. Avant de s'unifier dans l'attention qu'elle porte à un objet unique, l'âme ne doit pas être divisée au gré de ses passions, elle doit être moralement une. Cette unité morale est présupposée à l'unité de l'esprit. Elle ne constitue pas le procédé de concentration.

Lorsqu'on dit que l'esprit se concentre, on veut signifier qu'il rassemble toutes ses puissances dans la considération d'une seule idée (2). Un tel exercice produit deux effets. D'une part, le *νοῦς* est tout absorbé dans l'objet qu'il contemple ; il se quitte pour ainsi parler, il sort de lui-même et s'oublie entièrement. D'autre part, ramassé ainsi dans ce qu'il pense, comme une pieuvre ramène ses tentacules, le *νοῦς* retire à soi tous ses organes dispersés pour dévorer l'unique proie qu'il a choisie. Ainsi est-il doublement un : occupé par une seule idée, concentré en un seul acte. Ce qui fait l'unité de l'acte, c'est l'unité de l'idée.

En conséquence, puisque le résultat de la concentration est dès l'abord une *extase* où l'esprit appartient à l'idée, plus l'idée se dépouillera, plus, du même coup et par la même opération, l'esprit se dépouillera aussi. Au terme, libéré autant qu'il est possible de tout contour imaginé, voire de toute limitation formelle, l'intelligible, qui est de l'être, s'identifiant à l'Être pur, le *νοῦς* qui, dès le principe, adhérait à l'intelligible, toujours confondu avec son objet, ne fera qu'un avec l'Être. Ainsi la première condition de l'acte théorétique (3) est-elle une concentration de l'intellect ; la seconde est la dialectique ou, plus précisément, dans la dialectique,

(1) *Phéd.*, 84 a, *Banq.*, 197c, où la *γαλήνη* est dite un fruit de l'*ἔρως*. Dans *Lois*, VII, 791 a, le mot désigne le calme des petits enfants qu'on berce en chantant pour les endormir.

(2) L'idée de concentration appelle l'idée d'unification de la pensée, cf. *Tim.*, 25 b, où, bien qu'il s'agisse de l'ordre temporel, la chose est clairement exprimée : *αὕτη δὴ πᾶσα συναθροισθεῖσα εἰς ἓν ἡ δύναμις* (la puissance qui règne sur l'Atlantide).

(3) Supposée acquise, évidemment, la *γαλήνη* morale.

l'exercice de dépouillement (1) qui, purifiant l'objet de tout ce qui n'est pas l'Être absolument nu, purifie du même coup le sujet qui y adhère.

Voyons donc d'un peu plus près, grâce au *Banquet*, en quoi consiste cette deuxième démarche.

La dialectique ascendante du *Banquet* comprenait deux opérations que nous avons nommées plus haut (2) abstraction qualitative et abstraction quantitative. L'une correspond à un détachement progressif de la matière, à une ascension progressive vers le spirituel. Beauté physique, beauté morale, beauté intellectuelle sont les trois étapes de ce mouvement. L'autre fait passer, à chaque degré, du particulier au général, de la beauté de tel corps à la beauté des corps, de la beauté de telle âme à la beauté des âmes, de la beauté de telle science à la beauté des sciences. On l'a fort bien dit, « la dialectique consiste à gravir une série d'échelons, en chacun desquels s'opère une unification de la multiplicité déterminée qui caractérise cet échelon, une sorte de rassemblement synoptique » (3). La méthode entière est ainsi résumée (4) : « Tel est en effet le droit chemin pour accéder de soi-même aux choses de l'amour ou pour y être conduit par un autre : on part des beautés de ce monde-ci et, prenant le beau idéal comme but (5), on s'élève toujours comme sur les degrés d'une échelle, passant d'un seul beau corps à deux et de deux à tous les beaux corps (6), puis des beaux corps aux belles occupations (7), puis des belles occupations aux belles sciences » (8). Mais ce n'est pas le dernier terme : la beauté des sciences n'est encore qu'un reflet. Les sciences diverses s'ordonnent à des Formes diverses qui, en tant qu'intelligibles, sont bien de l'être, mais ne sont pas le principe de l'être. Chacune des Formes reçoit sa

(1) Ce que Proclus nomme l'*ἀφαίρεσις*.

(2) Cf. pp. 165-166.

(3) L. Robin, *Banquet*, introd., p. xciv.

(4) 211 c.

(5) Littéralement « ce beau-là, le beau de là-bas ». On connaît le sens technique de *ἐκεῖνος* dans l'opposition fréquente *τάδε - ἐκεῖνα*, ici *ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν — ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ*, cf. *Phéd.*, 74 b, *Banq.*, 210 e, 212 a, *Phèdre*, 248 fin, 250 a.

(6) Abstraction quantitative.

(7) Abstraction qualitative : beauté morale.

(8) Abstraction qualitative : beauté intellectuelle.

forme, sa détermination essentielle, de la cause formelle, le Bien de la *République*, l'Un du *Philèbe*, ici le Beau. Et chacune des Formes reçoit l'existence de cette même cause qui est au delà de l'essence et qui est cause de l'existence parce que, l'essence étant en elle coextensive à l'existence, ce qui la détermine en ce qu'elle est n'est rien d'autre que l'Être tout seul. Il y a donc une science suprême qui s'ordonnera à ce premier Être. De la lumière empruntée des Idées, il faut monter jusqu'au foyer. Telle est bien la conclusion de notre morceau : « ... jusqu'à ce que, partant des sciences, on aboutisse à cette science ultime qui n'a point d'autre objet que ce Beau souverain (1) et qu'on connaisse, au terme, ce qui est beau par soi seul ». C'est le quatrième et dernier degré.

Il faut lire avec le plus grand soin la description qui nous en est offerte. Deux traits y ressortent davantage.

D'un côté, cette intuition finale est présentée comme l'acte authentique de contemplation. Utilisant la langue des mystères, Platon compare toute la démarche antécédente aux différents moments de l'initiation qui précède l'*époptie*, la vue. Sans doute y a-t-il eu, au début, une sorte d'extase. Au principe même de la montée, la vision d'un beau corps est déjà de nature extatique (2). Puis, l'âme ainsi dépossédée de soi et possédée par l'objet, la dialectique a eu pour résultat de spiritualiser cet objet. Mais l'ensemble de ces opérations ne constituait que la propédeutique (3). Désormais le sujet est mis en face du principe même de la Beauté. C'est une révélation soudaine (4), gratuite, où l'effort humain n'est pour rien. Sans doute encore, à chaque degré de la *τελετή*, l'initié voyait. La dialectique ne l'a pas fait sortir de l'extase initiale (5). Mais cette vue était participée comme la lumière même dans laquelle on voyait. Maintenant le sujet voit à plein (6) parce que l'objet qu'il contemple est la source de la lumière. Il en résulte que cet acte final de contemplation n'est pas identique aux actes qui le préparent. Jusque là, l'œil de l'âme se trouvait en présence

(1) *ἐκείνου* est emphatique.
(2) Cf. le *Phèdre*. Nous reviendrons sur ce point au livre II.
(3) *ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ*, 201 e.
(4) *ἐξαίφνης*.
(5) *θεώμενος ἐφεξῆς τὰ καλά*, *ibid.*
(6) *κατόψεται*.

de Formes limitées. Chacune figurait une essence déterminée par la cause formelle. On distinguait ce qu'on voyait. A cette heure, c'est un océan de lumière qui enveloppe l'esprit. L'objet n'a plus de limites, et telle est la plénitude de son éclat que le *νοῦς* en est aveuglé (1).

Il y a donc une grande différence entre le *θεωρεῖν* graduel qui marque les étapes de l'initiation et l'*ὄψις* totale qui l'achève. C'est la même différence qu'entre le fini et l'infini, entre la vue précise d'un objet éclairé par le soleil et cette sorte d'aveuglement où l'œil se trouve comme noyé quand il s'efforce de contempler l'astre lui-même. Mais, comme la vision sensible ne peut distinguer les choses que grâce à la clarté de l'astre, comme elle n'atteint sa perfection que si elle remonte à cette cause, ainsi la vision intelligible ne doit-elle point s'arrêter à la saisie des Formes limitées, mais s'élever jusqu'au principe qui les unifie et les fait être.

On devine dès lors que l'objet propre de la *θεωρία*, de soi illimité, ne pourra donner lieu à une connaissance distincte, qu'on ne le pourra définir que par des caractères négatifs en déclarant ce qu'il n'est pas (2). En sorte que la nature de l'acte final sera tout autre que celle des actes antécédents. Ceux-ci étaient des aperceptions ; la saisie de l'essence conduisait naturellement à une définition de l'essence. Maintenant, en rigueur, il n'est plus possible de dire que l'on perçoive. C'est un contact au delà de la vue, une union inexprimable où le *νοῦς*, perdu en l'objet, le touche sans pouvoir définir ce qu'il touche et n'a plus d'autre sentiment que le sentiment même de ce toucher. C'est une vérité de fait, d'expérience : nul discours ne la saurait traduire parce que l'objet avec lequel on se confond dépasse toutes les marques du connaissable que le discours a pour fonction de rendre (3).

(1) De là vient que la mystique postérieure comparera volontiers cette étape suprême de la contemplation à une « nuit ».

(2) C'est proprement l'*ἀφαίρεσις* des néo-platoniciens, la théologie *négative* du Pseudo-Denys.

(3) Dans une note très pénétrante de son édition des *Elementa Theologica* de Proclus (Oxford, 1933, app. I, p. 310), E. R. Dodds, fait remarquer contre Norden (*Agnostos Theos*, 1913, pp.84, 109) que la notion d'*ἄγνωστος θεός* dans le néo-platonisme n'est pas nécessairement gnostique ou orientale, mais qu'elle dérive en droite ligne de Platon. Sans doute Plotin, qui n'a pas l'expression (il s'en rapproche le plus V, 3, 14 : *οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ*),

Tel est le second trait du morceau par où s'achève, dans le *Banquet*, l'exposé de Diotime. Il vaut qu'on l'examine sérieusement.

a pu emprunter l'idée à la gnose, dont elle est un des thèmes propres, soit directement soit par le canal de Numénius (cf. NUMEN. *ap.* EUSEB., *Praep.Evang.*, XI, 22 : *τὸν πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτὸ ὄν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς*, scil. *τοῖς ἀνθρώποις*) ou, s'il l'a lu, de Philon (*de mon.*, 6 = V, 11 Cohn-Wendl., *De mutat. nom.*, 2 = III, 158). Mais 1°) deux textes de Platon étaient déjà interprétés par la tradition platonicienne antérieure à Plotin dans le sens de l'incognoscibilité divine, et 2°) la portée de cette doctrine chez les néo-platoniciens n'est pas la même que chez les gnostiques.

1°) Ces deux textes sont *Parmén.*, 142 a (fin de la première hypothèse : le sujet est *ὁ μὴ ἔστι*, « cela qui n'est pas ») : *οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται*, et *Lettre VII*, 341 c-d (il s'agit des spéculations de haute philosophie qui font l'occupation de Platon, *περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω*) : *ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν, ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τὸ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει*. Par un abus manifeste puisqu'il s'agit du *non-être*, le premier de ces passages a servi à désigner la connaissance — ou mieux l'*inconnaissance* — du Dieu suprême non seulement dans les *Ennéades* (V, 1, 8, cf. SYRIAN., *in Meta.*, 55, 26 : *τἀγαθὸν ἄγνωστόν ἐστι καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπιστήμην, ὡς ἐν Παρμενίδῃ σαφῶς ὁ Πλάτων βοᾷ*, PROCL., *Theol. platon.*, V, 28, 308), mais déjà même, selon Dodds, chez les néo-pythagoriciens du Ier siècle de notre ère. L'autre passage, dont l'emploi est plus légitime, a été cité et interprété par Plotin dans le sens de l'incognoscibilité de l'Un lequel n'est atteint que par l'union mystique qui ne se laisse point communiquer, VI, 9, 4, cf. VI, 7, 36.

2°) En second lieu, le mot *ἄγνωστος* comporte différentes exégèses. Un dieu peut être *inconnu* soit en qualité d'étranger et parce que, de fait, on ignore son nom (HIERON., *Comm. in Tit.*, 1, 12), soit parce que l'intelligence humaine est trop limitée pour connaître la divinité (Protagoras), soit parce que cette connaissance requiert une révélation ou une initiation spéciale (mystères des religions orientales, gnosticisme), soit parce que la divinité, essentiellement inconnue et inconnaissable, ne peut être atteinte qu'au moyen d'une inférence ou de l'analogie, à partir des œuvres qu'elle a produites, soit parce que la divinité, inconnue et inconnaissable quant à son caractère positif, ne souffre que des dénominations négatives, soit enfin parce que la divinité, inconnue et inconnaissable, ne se laisse approcher que dans l'union mystique, laquelle n'est pas proprement connaissance en vertu de sa nature supralogique.

Ces trois dernières voies — d'analogie, de négation, d'extase — se rencontrent dans les *Ennéades*, mais elles font déjà partie de la tradition platonicienne antérieure. ALBINUS, *Isagoge*, c.10 (Hermann), rapporte la méthode d'analogie à la similitude du Soleil, *Rép.*, VI, la connaissance par l'extase à l'enseignement de Diotime dans le *Banquet* et à la « lumière soudaine » de la Lettre VII. Pour

Cette beauté merveilleuse qui apparaît soudain et pour laquelle on a souffert tous les travaux (1) de la montée, comment en discerner les caractères ? Le philosophe en est réduit à multiplier les négations. Les deux premières soustraient le Beau à tout changement, les quatre suivantes à toute relativité, les septième et huitième à toute représentation de l'imagination ou de l'intelligence, la dernière enfin à tout formalité accidentelle (2).

Premièrement donc, la beauté est éternelle : elle ne naît ni ne périt, elle n'augmente ni ne diminue (3).

Deuxièmement, elle échappe à toute relativité, et quant à sa nature, et quant à la durée, et quant à tel de ses aspects, et quant au lieu (4).

Troisièmement, elle se refuse à toute représentation soit de la *φαντασία*, soit du *λόγος* (5).

Enfin elle n'est pas un *en un autre*, mais un *en soi* absolument impassible (6).

Ces caractères, dira-t-on, peuvent s'appliquer à toute Forme, quelle qu'elle soit. Tous, oui, sauf un seul, et cela décide. Il y a

la méthode de négation (*ἀφαίρεσις*), il ne cite point de source platonicienne bien qu'il eût pu se référer, comme on l'a vu, à notre texte du *Banquet*, mais il invoque, selon Dodds, une doctrine néo-pythagoricienne qui s'appuierait elle-même sur le passage du *Parménide*. On ne trouve en tout cas, chez lui, aucune influence de l'Orient. Et il n'y a pas équivalence entre l'Un inaccessible du néo-platonisme et l'*ἄγνωστος θεός* des gnostiques. « La doctrine de Plotin et celle des gnostiques, conclut Dodds, offrent la solution du même problème, mais ce n'est pas la même solution », *loc. cit.*, p. 313.

(1) *πόνοι*. C'est ce qui dépendait du sujet. Maintenant, il n'a plus qu'à se laisser faire, à se laisser absorber par la révélation.

(2) Cf. 211 a-c.

(3) *ἀεὶ ὄν, οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, — οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον.*

(4) *οὐ τῇ μὲν καλὸν τῇ δὲ αἰσχρόν, — οὐδὲ τοτὲ μὲν τοτὲ δὲ οὔ, — οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, — οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν ἔνθα δὲ αἰσχρόν.*

(5) *οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ (τῷ θεωμένῳ) τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, — οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη.*

(6) *οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί οἷον ἐν ζῴῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.*

deux manières de se représenter la Forme. On peut la concevoir comme une essence susceptible de définition (*λόγος*). On peut la tenir pour un être qui existe, lui attribuer valeur d'*être*. Et il est permis de dire, en ce cas, qu'on la contemple, sous cette réserve que l'être contemplé est un être participé, un être qui « vient à » la Forme, celle-ci l'ayant reçu de la cause même de l'être, dès lors un être qui, en cette forme, se distingue de l'essence. C'est justement cette distinction, dans la Forme, de l'*essence* et de l'*être* qui permet de la définir. La forme ne reçoit l'être, elle n'a l'être que parce que son essence est limitée. Une telle limitation, à son tour, rend la définition possible. Limitation de l'essence, réception de l'existence, possibilité de la définition, tout se tient. Et tout prouve en même temps que l'Idée dépend d'un Principe qui, d'une part, la détermine en l'unifiant et, d'autre part, la fait être. Ainsi toute Forme, dès là qu'elle se peut définir, s'avère dépendante et dans son essence et dans son être. Et toute Forme, dès là qu'elle est dépendante en son essence, dès là qu'elle reçoit l'être, s'avère susceptible de définition. Il n'y a d'indéfinissable, à parler strictement, que le Principe formel dont l'essence est coextensive à la totalité de l'être.

Or, qui dit définition dit *λόγος* et *ἐπιστήμη*. Toute forme vue, pour autant qu'elle est limitée, donne lieu à une énonciation, à un *λόγος*. Le *λόγος* est l'expression même de l'essence, de l'*ἀεὶ ὄν*. Il traduit en nous l'*intelligibilité* de la Forme, et la Forme n'est intelligible qu'en tant qu'elle est déterminée. Par ailleurs, ces définitions, ces *λόγοι*, sont le fondement de la science. Car la science suppose de l'immuable. Et le *λόγος* est tout justement le signe de l'immutabilité. Ce qui change ne saurait être défini. Si donc une Forme est déclarée objet de *λόγος* et objet de science, du même coup on l'affirme limitée dans son essence et dans son être : cela revient à reconnaître que cette Forme n'est pas le tout premier Principe, principe formel et cause de l'être, qu'elle n'est donc ni le Bien ni l'Un. Inversement, si l'on déclare qu'une Forme ne souffre pas d'être objet de *λόγος* ou de science, qu'elle ne peut être exprimée par l'un ni constituer le fondement de l'autre, on affirme du même coup que cette Forme indéfinissable s'identifie au tout premier Principe en qui l'essence est identique à l'existence : cela revient à y voir, sous une autre désignation, l'équivalent de ce que Platon nomme ailleurs Un ou Bien. Or il est dit ici que le Beau non seulement ne peut être représenté imaginativement sous quel-

que contour corporel, en quoi il ne diffère en rien des autres Formes, mais qu'il ne peut non plus être objet de définition ou de science (1), en quoi il se sépare radicalement des autres Formes, dont le premier caractère est d'être objet de « discours », c'est à dire de définition. Si notre exégèse est légitime, il faut conclure que le Souverain Beau du *Banquet* est même chose que l'Un-Bien des dialogues postérieurs : il est le tout premier Principe, l'*ἀρχὴ ἀνυπόθετος* (2).

(1) *οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη*. Il me paraît nécessaire de prendre ici *λόγος* au sens technique, cf. *Phéd.*, 78 c, *Phèdre*, 245 e, *Lois*, X, 895 e, et je m'accorde en cela avec Rettig, mais sans accepter son interprétation : « Die Ideen sind nicht blosse Begriffe, sie sind vielmehr Existenzen, *χωρισταί* ». Sans aucun doute, mais il ne s'agit pas ici de la difficulté du *Parménide*, 132 b-c (en ce sens *νόημα* conviendrait d'ailleurs mieux que *λόγος* équivalent de *ὅρος* ou *ὁρισμός* pour désigner la traduction logique de ce qu'est, dans l'être, l'*οὐσία*). Platon veut dire que rien ne représente le Beau en soi, aucune figure de l'imagination, aucun discours de la raison. Le Beau est donc au dessus, au delà, du *logos*, et par conséquent proprement indéfinissable. *λόγος - ἐπιστήμη* dépend de *φαντασθήσεται* et répond à *πρόσωπον* etc. Le philosophe ne nie pas plus la réalité des représentations intelligibles qu'il ne songe à nier celle des représentations sensibles.

(2) On objectera peut-être que le Beau est connu comme tel, et que cette connaissance fait même l'objet d'un *μάθημα* : elle est le *μάθημα* suprême, 211 c, cf. *ἐπιστήμη*, 210 d fin. Cela est vrai, comme il est vrai que le Bien est connu (quoique *μόγις ὁρᾶται*) et que cette connaissance est le couronnement, *θριγκός*, de toutes les démarches de la dialectique. Aussi bien la dialectique n'aurait-elle plus de sens si on la privait de ce faîte. Il n'en subsiste pas moins une différence de nature entre l'*initiation* et l'*époptie*. L'époptie est la raison d'être de l'initiation (*τοῦτο ἐκεῖνο οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν*, *Banq.*, 210 e), mais les vues limitées, partielles, de la *τελετή* ressortissaient encore au définissable, tandis que l'époptie, s'ordonnant à un objet sans autres limites que l'*être*, dépasse aussi les normes ordinaires du connaître. On dira enfin que cet objet suprême est désigné par un nom : Beau, Bien ou Un, et que le Bien est *défini* dans le *Philèbe*. Mais nous croyons avoir montré, après Rodier, que la définition du *Philèbe* concerne, non pas le principe formel incomposé, mais le souverain bien de l'univers et de l'homme, ou même, si l'on veut, l'idée du Bien pour autant qu'elle détermine une essence limitée. Nul doute en effet qu'à ce titre et le Bien et le Beau ne prêtent à la définition. Dans son commentaire sur la *République* (I, pp. 285-286 Kroll), Proclus distingue très nettement les genres suprêmes (nous dirions les transcendentaux) en tant que, limités encore, ils déterminent une essence particulière, et le principe formel tout à fait premier qui est dit « au delà de l'essence » et qui se confond avec l'Être. Celui-ci, au vrai, est innommable. Le nom qui lui convient le moins mal est l'*Un*. Et c'est de ce terme que Platon a fini par l'appeler. Que, dans les dialogues antérieurs, le *Banquet*, la *République*, il le

Cette conclusion autorise un dernier progrès. Empruntant à Platon son langage, nous pouvons dire que l'époptie n'est pas seulement cause finale (1) de toute la contemplation puisqu'on ne contemple les Formes limitées subordonnées qu'en vue d'atteindre à la Forme suprême, mais qu'elle en est aussi la cause formelle. Il y a ici même rapport entre les *actes* de la vue qu'entre les *objets* que cette vue appréhende. Or, nous le savons par la *République* et le *Philèbe*, le Principe tout à fait premier est la Forme qui unifie, et par suite détermine dans leur essence, les Idées inférieures. C'est de lui qu'elles reçoivent leur lumière, leur intelligibilité, c'est de lui qu'elles tiennent l'être. Ainsi la vertu de l'acte final de contemplation par lequel on saisit ce principe, reflue-t-elle sur la connaissance des Idées subordonnées dans la dialectique descendante. Cet acte ultime a seul droit, en rigueur, au nom de contemplation. Là, et là seulement, on rencontre l'être à sa source. Mais ensuite, dans le processus de descente, on retrouve, à l'intérieur des Formes subordonnées, comme en autant d'effets, la vertu de cette cause qu'est le genre tout à fait suprême. Et l'on peut dire, en conséquence, que l'on contemple aussi ces Formes. Ainsi, comme nous l'avions marqué déjà (2), la deuxième démarche de la dialectique, celle qui consiste à rassembler, à synthétiser tout le savoir sous la forme de l'Un, se révèle-t-elle comme la plus importante après la rencontre avec l'Un lui-même. On a *vu* l'Un. On *voit* maintenant les multiples idéaux dans l'Un et l'Un dans ces multiples. Mais cette appréhension n'est plus seulement, ainsi qu'en la montée, le discernement d'une essence, elle est en vérité la perception de l'Un, du Bien, de l'Être, dans ces multiples. Il est permis dès lors de la nommer contemplation. Le *synoptikos* est vraiment *théorètikos*.

Tel est, semble-t-il, l'agencement de la θεωρία platonicienne. Elle est contemplation parce qu'elle aboutit à un contact immédiat entre la pensée et l'être. Et, puisque ce contact se prolonge dans la vue synoptique, puisqu'on voit désormais les Idées dans

dénommé autrement, c'est peut-être que sa pensée n'avait pas atteint encore aux précisions dernières, c'est aussi que le contexte suggérait d'autres vocables, Beau ou Bien, pour désigner l'ἀρχή, et que la dire Beau ou Bien suprême n'allait pas contre la vérité puisqu'elle est très réellement, dans leur source même, l'un et l'autre.

(1) οὗ ἕνεκεν, 210 e.

(2) Cf. *supra*, chap. III : *La dialectique*.

leur dépendance à l'égard de l'Un, la science platonicienne prend valeur de contemplation. Au contraire, la première démarche de la dialectique, la montée vers l'Un n'est encore qu'une préparation. Aussi longtemps que le contact ne s'est pas produit, les essences sont bien discernées, elles donnent lieu à un λόγος, mais l'on ne peut dire qu'elles soient contemplées parce qu'on ne saisit pas encore, si ce n'est par raisonnement, leur rapport à l'être. Or une inférence n'est pas une vue. On ne voit que si l'on se trouve *en présence de* l'être même. Et cette *présence* n'est décelée qu'à partir du moment où, s'étant uni à l'être en sa source, on le retrouve ensuite, comme diffusé, sous-jacent, dans les diverses formalités qui constituent les essences. Sans ce contact, au sommet, il ne pourrait être question de θεωρία. Le contact une fois donné, la science possède un fondement ontologique. Elle n'est plus seulement intellection, système de relations logiques, mais vue des réalités dans leur être et dans leur ordre.

Résumons donc comme il suit les liens de dépendance entre dialectique et contemplation.

1. Tout à l'origine, la vue physique appréhende un sensible individuel. Cette vue constitue une sorte d'extase, particulièrement notable dans le cas de l'objet beau (1).

2. D'une collection de sensibles pareils, l'esprit abstrait un trait commun, un caractère de ressemblance, ἓν ἐπὶ πολλοῖς.

3. Ce trait commun est purifié, en ce sens que, d'un trait ressortissant à l'ordre physique, on s'élève à une qualité ressortissant à l'ordre moral, puis à l'ordre intellectuel et, plus haut encore, jusqu'aux genres suprêmes. A chacun de ces paliers, on discerne une essence une, mais on ne la saisit pas encore comme existante, l'existence en est inférée. Il n'en peut être autrement à moins de retomber dans le vice, critiqué par Aristote, qui consiste à *réaliser* abusivement l'essence.

4. De Forme en Forme, l'on parvient à la Forme tout à fait première, principe unifiant de l'essence et cause de l'être. A ce point, supposées acquises les conditions psychologiques nécessaires, l'esprit rencontre l'être même en un contact qui dépasse les normes de la connaissance ordinaire. Il ne le discerne ni ne le

(1) Qui aussi bien, selon le *Phèdre*, est le mieux propre à nous faire ressouvenir de l'Idée.

définit. Comment le pourrait-il, puisque, dans ce principe, l'essence se confond avec l'être? Il le sent, il le voit, il *contemple*.

5. A la lumière de cet Un, l'esprit établit la hiérarchie des Idées limitées, leurs relations réciproques, leur dépendance formelle et existentielle à l'égard de l'Un. Il ne sait plus seulement par inférence qu'elles existent, il appréhende leur existence même pour autant qu'il les voit dans l'Un qui les fait être. Cette vue synoptique est de l'ordre de la contemplation.

6. Redescendant maintenant les différents paliers qu'il gravissait naguère, l'esprit détermine pour chacun d'eux sa mesure d'essence et d'être selon les rapports avec l'Un. Plus on s'éloigne de l'Un, plus on se rapproche du multiple, moins on saisit l'être, moins il y a d'être.

7. Au terme de cette descente, l'esprit possède une science complète des réalités. Cette science offre éminemment l'aspect d'une hiérarchie. Les degrés d'intelligibilité y correspondent aux degrés de l'être. La proportion est la même pour la *θεωρία*. Car il n'y a *θεωρία*, à parler strictement, que si l'on va à l'être. Et l'on ne va à l'être que grâce au contact avec l'Un, en ce point culminant où se situe la charnière entre les deux démarches dialectiques.

Ainsi toute la science platonicienne, pour autant qu'on la peut dire contemplative, dépend-elle de la vue de l'Un. A partir de cette vue, elle donne le spectacle d'une procession de Formes hiérarchisées, du plus riche au plus vide d'être, du plus compréhensif à l'extension pure. Ces conclusions, je l'avoue, n'ont pu être obtenues qu'en interprétant dans leur sens littéral certains textes du *Banquet*, de la *République* et du *Philèbe*. C'était la méthode des néoplatoniciens et nos résultats concordent avec les leurs. Reste à savoir s'il est possible à une autre exégèse de constituer la science selon les exigences du platonisme et de la tenir pour une contemplation véritable.

Nous voudrions montrer, enfin, que cette quête de l'être a eu pour principe, en Platon, des besoins très déterminés qui correspondent à un moment précis de l'histoire de la pensée.

On a indiqué ci-devant, en s'aidant des Dialogues, les effets pernicieux pour la morale de la venue des sophistes à Athènes. Mais ces conséquences ne se bornaient pas à l'éthique. Les problèmes les plus graves de la philosophie avaient subi le même choc. Pour divers motifs, les notions fondamentales s'en trouvaient subverties. L'idée d'être en souffrait davantage, et ce malheur portait des suites incalculables.

Car il y a un tragique de l'être. Il y a de certains esprits qui s'inquiètent jusqu'à l'angoisse de savoir s'il existe une réalité subsistante où la pensée ait à se prendre. Quelque chose est : quelle certitude ! Il faut un point de départ inébranlable pour rendre l'univers intelligible. Or l'on rencontre des esprits pour qui cette intelligibilité est une exigence vitale. Dans l'admirable *Théétète* qui est tout consacré au drame de la science, c'est à dire au drame de l'être, Platon montre le philosophe indifférent aux bavardages de la ville. Il ne prend part ni aux assemblées ni aux festins. Il ignore les petites misères d'un chacun. Et il ne sait même pas qu'il les ignore. Cela n'existe pas pour lui, car sa pensée, « prenant son vol, mesure les abîmes de la terre, poursuit la marche des astres à la voûte de l'ouranos, et scrute en son dernier fond et dans le tout qu'il compose la nature de chacun des êtres » (1). Il examine en leur essence la Justice et l'Injustice. Seul il sait dignement chanter cette réalité de vie que vivent les dieux et les mortels bienheureux (2). Comment le philosophe, le contemplatif, ainsi occupé des choses éternelles, apaisera-t-il son désir s'il ne s'assure qu'il atteint à l'être vrai ? Le besoin de vérité totale, pour certaines âmes du moins, est enraciné avec la vie. Mieux vaut renoncer à vivre si l'on n'a la raison de rien. Affirmons-le sans crainte, Platon est de cette élite. A défaut d'autres preuves, le portrait du *Théétète* garantirait notre dire.

Mais les autres preuves ne manquent pas. Dans l'histoire de la philosophie, le nom de Platon correspond à l'un des essais qu'a faits la pensée humaine pour établir d'une manière indiscutable le fondement de la science. D'aucuns loueront davantage ses qualités de poète, de dramaturge, l'élan religieux de son âme. Aux yeux du philosophe, cette gloire n'est pas la principale. Avec Descartes, avec Kant, avec Nietzsche même (3), Platon a voulu atteindre

(1) 173 e.

(2) 176 a.

(3) A en croire son plus pénétrant biographe, Ch. ANDLER, *Nietzsche*, t. II, l. III, ch. 3, *La faillite de la science présente*. Cf. aussi l. II, ch. 2, § 4 : *Le platonisme de Nietzsche*.

à l'être, ou, comme on l'a écrit pour le platonicien Nietzsche, « fonder l'idéal dans le réel » (1). Car, en vérité, toute réforme dépend de cette rencontre première. Il faut sauver la cité. Mais le salut n'est possible que si l'on gouverne la cité selon les règles du juste. Qu'est-ce donc que le juste? Voici apparaître le petit mot *est* : a-t-il un sens, et quel sens? Comment agir sur le réel, comment l'ordonner, si l'on ne connaît avec certitude le modèle que l'on copie? Et comment le connaître ainsi, comment en avoir la science, si ce modèle n'existe pas? Le salut dépend de la science, et la science, de l'être, de la saisie de l'être : voilà le problème inévitable qui s'impose à Platon dès là qu'il médite ses desseins. Fonder la science sur une réalité vraie, découvrir les relations nécessaires du savoir à l'être, c'est le premier devoir du sage. La vie de l'État, et cela veut dire, pour un ancien, tout le système de valeurs qui conditionne sa propre vie, dépend du problème de l'être. A coup sûr, il ne s'agit plus là de jeux d'esprit : que l'être soit connaissable ou qu'il ne le soit pas, et les raisons de vivre s'en trouvent garanties ou ruinées.

A qui sait entendre l'accent tragique de la *République* et du *Théétète*, c'est ici la question première : « est-il quelque chose de vrai », ce qui se réduit à demander : « est-il quelque chose qui *soit*, sans doute possible, et puis-je la *connaître*? »

Voyons donc ce que l'Athènes du ve siècle finissant pouvait offrir à un esprit agité d'un pareil souci. Quoi qu'on pense de la personne des sophistes et du rôle qu'ils ont joué (2), nul doute qu'aux yeux des contemporains et des logiciens ultérieurs leur éristique n'ait fait figure d'un instrument subversif. Négligeons à cette heure les effets de ces disputes sur les idées morales de l'antiquité. C'est le principe qui importe. La morale dépend elle-même de la science de l'être. Or, y a-t-il pour eux une science de l'être? L'être est-il connaissable? Et qu'est-ce que l'être? Nous bornerons notre analyse à des témoignages anciens. Nous ne nous demanderons

(1) Ch. Andler, *op. cit.*, t. II, p. 169 : « Le problème final de Nietzsche est donc celui de Platon. Ce problème ne peut recevoir de solution que si nous pouvons fonder l'idéal dans le réel ».

(2) Le meilleur ouvrage d'ensemble est encore celui de H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, 1912. Les appréciations antérieures y sont exposées et discutées.

pas si ces témoignages rendent exactement la pensée même des sophistes. Il suffit de considérer ce qu'ils ont paru être. On croira volontiers qu'ils ne visaient pas à détruire. Mais, appliquant leurs méthodes de discussion aux problèmes les plus graves, on devine où ces jeux devaient conduire.

Protagoras, dans l'antiquité, était l'homme d'un mot (1). Chacun le répétait. Théétète affirme l'avoir lu bien souvent (2). C'est l'aphorisme sur lequel s'ouvre l'*Ἀλήθεια* : « L'homme est mesure (3) de toutes choses, des choses qui sont, mesure de leur être, des choses qui ne sont pas, mesure de leur non-être » (4). On connaît le commentaire de Platon : « Cela ne revient-il pas à dire que, telle m'apparaît chacune des choses, telle elle est pour moi, telle elle t'apparaît, telle elle est pour toi? ». Si bien que, comme un même souffle de vent peut donner le frisson à l'un et non à l'autre, il sera impossible de déclarer absolument que ce vent est froid. « Apparence et sensation sont identiques, pour la chaleur et autres choses semblables ; tout ce que ressent un chacun, tout cela, pour un chacun, a chance d'être... Il n'y a donc jamais sensation que de ce qui est, et jamais que sensation infaillible, vu qu'elle est science » (5). L'interprétation de Sextus Empiricus est peut-être moins connue. Elle est cependant très pénétrante et mérite d'être citée : « Ce que Protagoras nomme *mesure*, c'est le critère, ce qu'il nomme *choses* (6),

(1) Nous avons résumé, dans l'Appendice III, l'étude de H. Gomperz sur ce propos.

(2) *Théét.*, 152 a.

(3) *μέτρον.*

(4) *Crat.*, 385 e, *Théét.*, 152 a, Arist., *Méta.*, I, 1, 1053 a 35 - b 3 ; K, 6, 1062 b 12-15 (tout le chapitre est consacré à la discussion de l'aphorisme : ces deux textes d'Aristote ne sont pas cités dans les *Vorsokratiker*), Sext. Empir., *Pyrrh. hypot.*, I, 216 ss., *adv. math.*, VII, 60, où l'aphorisme est précédé de ce prologue : « D'aucuns ont inséré aussi Protagoras d'Abdère dans le catalogue de ceux qui ruinent le critère des philosophes puisque, à son estime, tout ce qui apparaît aux sens et à l'esprit (*πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας*) se trouve vrai, en sorte que la vérité fait partie des relatifs, tout ce qui apparaît aux sens ou à l'esprit d'un individu (*πᾶν τὸ φάνεν ἢ δόξαν τινί*) se trouvant immédiatement, par le fait même, exister pour cet individu ». Diogène Laerce, IX, 51, résume la conséquence du propos : « Protagoras a dit qu'il n'y a point d'âme (connaissante) en dehors des sensations, selon le témoignage de Platon (cf. *Théét.*, 152 b-c) et qu'ainsi *tout est vrai* ».

(5) *Théét.*, 152 a-c.

(6) *χρημάτων.*

c'est les réalités (1), ce qui revient à dire que l'homme est le critère de toutes les réalités... Par ces mots, il n'attribue l'être qu'à cela seul qui apparaît à un chacun, et ainsi il réduit tout au relatif.... Il déclare donc (2) que la matière est fluide et que, fluant de la sorte, elle regagne continuellement par chaque vague nouvelle qui s'ajoute ce qu'elle vient de perdre avec la vague qui l'a quittée (3), qu'ainsi les sensations composent sans cesse un arrangement nouveau et se tranforment selon l'âge et les autres dispositions des corps. Il dit en outre que toutes les apparences ont leur fondement (4) réellement existant (5) dans la matière, en sorte que la matière, pour ce qui est d'elle-même (6), contient virtuellement l'être de tout ce qui apparaît à tous (7). Or les hommes saisissent tantôt l'une tantôt l'autre des apparences selon leurs différentes dispositions. Celui dont les dispositions sont conformes à la nature saisit celles des apparences réellement subjectées en la matière qui peuvent apparaître aux individus normalement disposés, ceux dont les dispositions ne sont pas conformes à la nature saisissent celles des apparences réellement subjectées dans la matière qui peuvent apparaître aux individus ainsi anormalement disposés. Et il en va de même relativement à l'âge, à l'état de sommeil ou de veille, et selon chaque type de dispositions. Ainsi l'homme est-il, selon les dispositions où il se trouve lui-même (*κατ' αὐτόν*), critère des êtres. En effet tout ce qui apparaît aux hommes existe, et ce qui n'apparaît à aucun des hommes n'existe pas. Nous voyons donc que Protagoras dogmatise (8) lui aussi et sur la question de savoir si la matière est fluide, et sur la question de savoir si les apparences ont leur fondement réellement existant dans la matière : or, c'est de quoi nous n'avons point évidence et

(1) *τῶν πραγμάτων.*

(2) Tout le morceau qui suit s'inspire très directement de l'exposé du *Théétète*,152 d - 160 d, où le relativisme de Protagoras est assimilé à la doctrine du flux héraclitéen, 160 d.

(3) *συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι.* Le mot *ἀποφόρησις* semble un *apax*.

(4) *τοὺς λόγους.*

(5) *ὑποκεῖσθαι.*

(6) *ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ.*

(7) *δύνασθαι πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται.*

(8) *δογματίζει.* Dans la langue de Sext. Emp., le mot ne signifie plus « émettre une opinion quelconque », mais bien « émettre une opinion qui tranche, qui a valeur de *dogme* ».

ne pouvons donc juger » (1). Ailleurs (2) le même auteur réfute l'aphorisme : « toute apparence est vraie » en le ramenant à un cercle vicieux (3). Il s'autorise des critiques de Démocrite (4) et de Platon (5) pour montrer que, si toute apparence est vraie, vraie aussi sera la proposition que toute apparence n'est pas vraie, car elle est, à son tour, une apparence, en sorte que la proposition que toute apparence est vraie deviendra fausse (6).

Un autre sophiste, Xéniade, sur lequel notre savoir se borne à un témoignage unique de Sextus Empiricus, aboutissait à des conclusions diamétralement opposées : « Xéniade de Corinthe, de qui Démocrite fait mention, déclare que tout est faux, que toute apparence et toute opinion est mensongère, que tout ce qui naît, naît à partir du non-être, que tout ce qui périt se résorbe dans le non-être : c'est en substance, ajoute l'Empirique, la position de Xénophane » (7).

On attribuait à Gorgias un traité *De la nature* ou *Du non être.* Isocrate y fait allusion comme un à bréviaire de nihilisme radical. « Qui dépasserait en audace un Gorgias, lorsqu'il soutient qu'aucun être n'existe, un Zénon, lorsqu'il s'efforce d'établir que les mêmes choses peuvent être ensemble possibles et impossibles ? » (8). « Parmi les anciens sophistes, l'un affirmait que le nom-

(1) Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.*, I, 216-219 (= *Vorsokr*[2]., II, p. 531).

(2) *adv. math.*, VII, 389.

(3) *διὰ τὴν περιτροπήν.*

(4) Aucun de nos fragments de Démocrite ne correspond à cette allusion. Le témoignage de Philopon, *de anima*, p. 71, 19 (éd. Ac. Berol.) auquel renvoie Diels, *Vorsokr.*[2], 370, 42 ss., ne dit rien de pareil, et même affirme précisément le contraire puisque Démocrite y admet, avec Protagoras, l'identité du *φαινόμενον* et de l'*ἀληθές*.

(5) *Théét.*, 171 a-c. C'est exactement l'argument ici résumé par Sextus.

(6) On peut rapprocher de cette critique Arist., *Méta.*, *Γ*, 4, 1007 *b* 18 : « en outre, si les contradictoires sont toutes deux vraies ensemble et sous le même rapport, il est clair que toutes choses ne seront qu'une chose. *Trière, rempart, homme* ne feront qu'une même chose s'il est loisible d'affirmer et de nier ensemble n'importe quoi de tout objet, comme y sont obligés ceux qui admettent le propos de Protagoras. Car, s'il semble à quelqu'un que l'homme ne soit pas une trière, il est évident (selon le dogme de Protagoras : *πᾶν τὸ φαινόμενόν ἐστιν ἀληθές*) que l'homme n'est pas une trière ; mais l'homme n'en est pas moins une trière si l'on admet que la contradictoire est vraie». Cf. *Γ*,5, 1009 a 6 ss.

(7) Sext. Empir., *adv. math.*, VII, 53.

(8) *Hélène*, 2.

bre des êtres est infini..., Parménide et Mélissus disaient qu'il n'y a qu'un être, Gorgias qu'il n'en est aucun » (1). Isocrate, quoi qu'il prétende, n'est pas philosophe. Il ne s'attarde pas à nous décrire les arguments du Sicilien. Il n'en a retenu que la conclusion : « rien n'existe ». Comme dans le cas de Protagoras, de qui la foule ne savait qu'un ou deux mots typiques (2), on ne rapporte à Gorgias qu'un propos destructeur. Dans le naufrage, cette relique surnage seule. Le fait n'est pas sans intérêt. Il ouvre un jour sur l'opinion qu'on se faisait communément de l'un et l'autre sophistes (3). Par bonheur Sextus Empiricus a reproduit avec de longs détails les procédés de discussion du fameux maître de rhétorique (4) :

« Dans l'armée de ceux qui ruinent le critère, Gorgias de Léontium a rang de chef, mais il attaque autrement que les disciples de Protagoras. L'ouvrage qui a pour titre : *Du non-être* ou *De la nature* présente, tour à tour, trois chefs d'accusation : le premier et principal est que rien n'existe, le second que, s'il existe quelque chose, l'homme ne le peut saisir (5), le troisième que, si l'homme peut le saisir, il est incapable de s'en ouvrir et de s'en expliquer devant son voisin (*τῷ πέλας*).

A. Que rien n'existe, Gorgias l'établit en cette sorte : S'il existe quelque chose, c'est ou de l'être ou du non-être ou encore à la fois de l'être et du non-être. Or, ce n'est pas de l'être, il va le démontrer ; ni du non-être, il va le confirmer ; ni à la fois de l'être et du non-être, comme il va nous l'apprendre. Ainsi donc rien n'existe.

a. D'une part, en effet, le non-être n'existe pas. Car, si le non-être existe, il y aura quelque chose qui à la fois sera et ne sera pas. En effet, en tant qu'il est reconnu comme n'étant pas, il ne sera

(1) *Antidosis*, 268.

(2) Nous avons cité l'un. L'autre concerne l'impossibilité où l'on est de rien connaître touchant les dieux, cf. Diog. L., IX, 51 : « Quant aux dieux, nul moyen de savoir ni s'il existent ni s'ils n'existent pas ni quels ils sont quant à la forme extérieure (*ἰδέα*). Bien des obstacles nous en empêchent, et l'obscurité du sujet, et la brièveté de la vie humaine ».

(3) L'exégèse de Gomperz relativement à Gorgias est résumée et discutée dans l'Appendice IV.

(4) *adv. math.*, VII, 65-87 (= *Vorsokr*[2]., II, pp. 552-555).

(5) *ἀκατάληπτον*. H. Gomperz, *op. cit.*, p. 18, n. 25, p. 233, n. 451, remarque à juste titre que, si le mot n'est sûrement pas de Gorgias lui-même, il rend bien cependant la pensée du sophiste : le *de Melisso*, 979 a 12, porte *ἄγνωστος*.

pas ; en tant qu'il est non-être, il sera. Or, il est parfaitement absurde que quelque chose en même temps soit et ne soit pas. Ainsi donc le non-être n'existe pas. En outre, si le non-être existe, l'être n'existera pas. Être et non-être sont en effet contraires l'un à l'autre, en sorte que s'il arrive au non-être d'être, il arrivera à l'être de n'être pas. Or, il n'est pas possible que l'être, lui, ne soit pas. Il n'est donc pas non plus possible que le non-être soit.

b. En second lieu, l'être à son tour n'existe pas. En effet, si l'être existe, il est ou éternel ou devenu ou à la fois éternel et devenu. Or il n'est ni éternel ni devenu ni à la fois éternel et devenu, comme nous l'allons montrer : donc l'être n'existe pas.

1. En effet, si l'être est éternel — c'est par là qu'il faut débuter —, il n'a pas de commencement. Car, si tout ce qui devient a un commencement, ce qui de soi est éternel et inengendré n'a pas de commencement. S'il n'a pas de commencement, il est infini. S'il est infini, il n'est nulle part. En effet, s'il est quelque part, cela en quoi il est est autre que lui, et, de la sorte, l'être ne sera plus infini puisqu'il sera enveloppé par quelque autre : l'enveloppant est plus grand que l'enveloppé. Or, rien n'est plus grand que l'infini. Donc l'infini n'est nulle part. D'un autre côté, il ne peut être à soi-même son propre enveloppant. Car, en ce cas, le *ce en quoi* et le *ce qui est en cela* seront même chose, et l'être deviendra double, à la fois lieu et corps, le *ce en quoi* étant le lieu et le *ce qui est en cela* étant le corps. Or, ce résultat est absurde. Ainsi donc l'être n'est pas non plus à soi-même son propre enveloppant. En sorte que, si l'être est éternel, il est infini ; s'il est infini, il n'est nulle part ; s'il n'est nulle part, il n'est pas. Par conséquent, si l'être est éternel, il n'y a absolument pas d'être.

2. Mais l'être ne peut pas non plus être engendré. Car, s'il a été engendré, c'est à partir de l'être ou du non-être. Or, il n'est pas engendré à partir de l'être. En effet, s'il est être, il n'est pas engendré, mais déjà il est. Et il n'est pas engendré non plus à partir du non-être. Car le non-être ne peut engendrer quoi que ce soit, parce que ce qui engendre a nécessairement besoin de participer déjà de quelque manière à l'existence. Ainsi l'être n'est pas non plus engendré.

3. Les mêmes raisons prouvent qu'il n'est non plus l'un et l'autre ensemble, savoir à la fois éternel et engendré. Car ces deux termes sont exclusifs l'un de l'autre, en sorte que, si l'être est éternel, il n'a pas été engendré, s'il a été engendré, il n'est pas éternel. En

conclusion, si l'être n'est ni éternel, ni engendré, ni l'un et l'autre ensemble, il ne peut donc pas exister.

En outre, si l'être existe, il est un ou plusieurs. Or il n'est ni un ni plusieurs, comme on va le prouver. Donc l'être n'existe pas.

1. En effet, si l'être est un, il est ou quantité divisible ou continu ou grandeur ou corps. En quelque catégorie qu'on le range parmi ces quatre, l'être n'est pas un. Est-il quantité discrète, il sera divisé, et il sera découpé semblablement, s'il est continu. Le fait-on grandeur, il n'en sera pas moins divisible ; corps, il sera triple (1), car il comportera longueur, largeur et profondeur. Or il n'est pas possible que l'être n'appartienne à aucune de ces catégories. L'être n'est donc pas un.

2. Mais il n'est pas davantage plusieurs. En effet, s'il n'est pas un, il n'est pas non plus plusieurs. Car, le plusieurs n'étant qu'une synthèse d'unités, si l'on supprime l'un, on supprime du même coup le plusieurs.

Il apparaît donc à l'évidence que ni l'être ni le non-être n'existent.

c. Enfin, on démontrera aisément l'impossibilité que coexistent ensemble l'être et le non-être. En effet, si le non-être existe aussi bien que l'être, le non-être sera identique à l'être au moins sous ce rapport de l'existence : cela revient à dire qu'aucun des deux n'existe. Car il est accordé que le non-être n'existe pas. On est convenu d'autre part que l'être est identique au non-être. Donc l'être, à son tour, n'aura point d'existence. Davantage, si l'être est identique au non-être, ils ne peuvent coexister l'un à côté de l'autre ; car, s'ils coexistent l'un à côté de l'autre, ils ne sont pas identiques, et s'ils sont identiques, ils ne sont pas coexistants. D'où il suit que rien n'existe. Car, si ni l'être n'existe ni le non-être ni à la fois l'un et l'autre, et qu'on ne peut rien concevoir qui ne rentre en ces trois cas, rien n'existe.

B. Maintenant, que, étant admis qu'il existe quelque être, cet être soit inconnaissable et impensable, c'est ce qu'il faut démontrer en second lieu.

Si les objets conçus, dit Gorgias, ne sont pas des choses existantes, l'être n'est pas conçu. Et la raison en est claire. S'il advient aux objets conçus d'être des choses blanches, il advient du même

(1) Et non plus *un*, comme il est supposé par hypothèse.

coup à ces choses blanches d'être conçues. Tout de même, s'il advient aux objets conçus de ne pas être des choses existantes, il adviendra nécessairement à des choses existantes de ne pas être conçues. C'est donc une proposition saine et conséquente de dire : « Si les objets conçus ne sont pas des choses existantes, l'être n'est pas conçu ». Avançons maintenant, en montrant que les objets conçus ne sont pas des choses existantes, en sorte que l'être n'est pas conçu. Que les objets conçus ne soient pas des choses existantes, cela paraît à l'évidence. Si en effet les objets conçus sont des choses existantes, tous les objets conçus existent, sous quelque forme qu'on les conçoive. Cela va de soi. Or, vous aurez beau concevoir un homme volant ou des chars courant sur la mer, il n'en résultera pas pour autant l'existence d'un homme qui effectivement vole ou de chars qui effectivement courent sur la mer. Il n'est donc pas vrai que les objets conçus soient des choses existantes.

En outre, si les objets conçus sont des choses existantes, les choses qui n'existent pas ne seront pas conçues, car les contraires reçoivent des attributs contraires et le non-être est le contraire de l'être. Dès lors, absolument parlant, si l'être a pour attribut d'être conçu, le non-être aura pour attribut de n'être pas conçu. Or c'est une conséquence ridicule : Scylla, la Chimère, bien d'autres choses qui n'existent pas sont pourtant conçues. L'être n'est donc pas conçu. Les objets ne sont dits visibles que parce qu'on les voit, les objets entendus audibles parce qu'on les entend, et l'on ne répudie ni les visibles parce qu'on ne les entend point ni les audibles parce qu'on ne les voit pas (de chacun d'eux en effet seul est juge le sens qui lui est propre, à l'exclusion de tout autre) ; ainsi en est-il des objets conçus qui existeront, même s'ils ne sont ni perçus par la vue ni entendus par l'ouïe, parce que c'est leur critère propre qui les saisit. Supposé donc que l'on conçoive que des chars courent sur la mer, lors même qu'on ne les voit pas, on doit croire à l'existence de chars courant sur la mer. Or cette conclusion est absurde. L'être n'est donc ni conçu ni saisi par la pensée.

C. Étant admis qu'on le saisisse, impossible d'en faire part à quelqu'un d'autre. En effet, si les êtres sont visibles, audibles, et, d'une manière générale, sensibles — j'entends les êtres extérieurs à nous —, et si nous percevons les visibles par la vue, les audibles par l'ouïe, et non inversement, comment nous sera-t-il possible de les annoncer à autrui ? L'instrument de cette annonce, c'est le discours. Or le discours n'est pas les sujets existants ; ce ne sont

donc pas les êtres que nous annonçons à autrui, mais le discours, qui est autre que les sujets existants. Comme donc le visible ne saurait devenir l'audible ni l'audible le visible, puisque le sujet de l'être est extérieur à nous, il ne saurait devenir notre discours : or, s'il n'est pas discours, il ne peut être révélé à autrui. En effet le discours, selon Gorgias, résulte des impressions que font sur nous les choses extérieures, c'est à savoir les sensibles. De la rencontre avec le suc naît en nous le discours produit tout justement selon cette qualité particulière, de la rencontre avec la couleur le discours produit selon la couleur. Dès lors, ce n'est pas le discours qui explique l'être extérieur, mais l'être extérieur qui fait comprendre le discours. Il n'est même pas permis de dire que le discours soit un sujet existant au même titre que les visibles et les audibles, en sorte que, par le moyen de ce sujet existant dans l'être, les sujets existant dans l'être puissent être annoncés. En effet, dit Gorgias, même si le discours est un sujet existant, il diffère des autres sujets, et la différence la plus marquée sépare les corps visibles des discours : car c'est un autre organe qui saisit le visible, et un autre le discours. Ainsi le plus grand nombre des sujets existants échappe-t-il à la prise du discours, en sorte que ni l'un ni les autres ne peuvent rendre réciproquement raison de leur nature.

Telles sont les difficultés de Gorgias : pour autant qu'il y est soumis, le critère de la vérité s'évanouit (1). De ce qui n'est point être, et qui ne peut ni être connu ni être démontré à autrui, nul, critère n'est en effet possible » (2).

Il faut se rendre compte de l'attrait que ces jeux exerçaient sur les adolescents La Grèce a toujours aimé le *λόγος*. La seconde partie du *Parménide* risque de lasser le lecteur moderne : c'était peut-être, chez les anciens, le morceau le plus goûté. La fin du *Théétète* est consacrée à un raisonnement subtil où Platon distingue le « tout-somme », le « tout-unité résultante », la partie et la totalité des parties. « Ces distinctions, écrit M. Diès (3), reviendront souvent dans Aristote et Sextus Empiricus les utilisera jusqu'à épuisement ». La dispute sur la réalité du non-être, sur la possibilité de l'erreur, dans le *Sophiste*, devait ravir les jouvenceaux. On mesure dès lors l'influence que pouvait prendre sur des esprits neufs l'argumentation des sophistes. Ces auditeurs novices n'en distinguaient point les paralogismes (1). Candides, ils absorbaient tout, le mauvais avec le bon. Le plus souvent, sans doute, ils n'assistaient à ces batailles de mots que par amusement. Ils ne mettaient pas plus de sérieux à les écouter que le sophiste n'en avait mis lui-même à les produire (2). Mais il s'en pouvait trouver qui prissent les choses autrement. Il pouvait se trouver un Platon. Devine-t-on, dans ce cas, l'inquiétude du jeune homme? On a les plus belles ambitions. On veut servir la cité et ses dieux. Mais on veut être sûr de la bien servir, selon les lois du juste, du beau, du vrai. C'est aboutir, par force, aux difficultés que nous énoncions naguère. Certaines questions se posent, qu'on ne peut éluder. Qu'est-ce que le juste, et le beau, et le vrai? Les notions que nous en avons répondent-elles à des réalités? Est-il possible d'en constituer une science? Tout ramenait ainsi au problème de l'être. Un esprit réfléchi se reconnaît à ce signe qu'il n'admet point de divorce entre les lois de l'agir et les nécessités de l'être. Le savoir pratique dépend de la science théorétique, la prudence (*φρόνησις*) est fille de l'intellect (*νοῦς*). Voilà le drame qui s'est joué dans la conscience de Platon (3). Plus que tout autre ouvrage, le *Théétète*

(1) *οἴχεται*, littéralement « il s'en va ». Le terme a valeur technique depuis Platon, *Soph.*, 164 a *ὁ λόγος οἴχεται*, *Phil.*, 14 a. Rien n'autorise à dire que Gorgias l'ait lui-même employé dans ce sens. Antiphon, *Vorsokr*²., 600, 9, ne l'utilise qu'en parlant du temps, comme le *Phédon*, 70 a, 84 b, à propos de l'âme.

(2) Sur les analogies entre l'argumentation de Gorgias et le *de Melisso*, cf. notre Appendice V.

(3) éd. *Théétète*, p. 146.

(1) L'argumentation de Gorgias en contient au moins un (passage de l'infini *temporel* à l'infini *spatial* pour démontrer que l'être *éternel* n'est *nulle part*) qui n'est pas indigne des sophismes de l'*Euthydème*.

(2) Cf. *Phéd.*, 91 a : « Vois ces gens-là ! Quand on dispute sur quelque point, ils n'ont cure de savoir où est la vérité dans le problème en question, leur seul souci est d'accréditer auprès des assistants leurs propres thèses personnelles ».

(3) Platon lui-même, dans le *Phédon* (89 d 1 ss.), met en garde contre un autre effet déplorable (*οἰκτρὸν πάθος*, 90 c) de l'enseignement des sophistes : c'est d'en arriver à haïr le *λόγος*, de devenir *misologue* comme on devient *misanthrope*. Comment naît la misanthropie? Dans la candeur de l'adolescence, on a mis en un homme toute sa confiance ; on l'a cru franc, sain, loyal ; puis l'on découvre en cet homme une nature perverse et déloyale. Quand on a passé plusieurs fois par cette épreuve, quand on a été plusieurs fois trahi par ses plus chers amis, on finit par haïr tous les hommes dans la persuasion où l'on est que tout en eux est entièrement corrompu. On n'en use pas autrement à l'endroit du raisonnement. En un temps où l'on ne savait rien encore de la technique relative aux *λόγοι* (*ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη*, 90 b, c'est la logique), on a

en porte le fardeau. On ne saurait comprendre l'admirable portrait du sage qui coupe le dialogue en deux parties égales si l'on n'y voit le modèle du vrai savant, par opposition aux images déficientes d'une science qui ne se fonde que sur le phénomène et qui vacille comme l'opinion.

Or le sage du *Théétète* est un contemplatif. Il voit l'être. C'est parce que la vision de l'être l'absorbe tout entier qu'il néglige les réalités médiocres de la vie de chaque jour. L'astronome choit dans un puits. Mieux encore, le vrai savant, dépassant la région des astres qui n'offre encore que du visible, l'œil de l'âme fixé sur les intelligibles, ignore le monde des sens. Que Platon dût en arriver à une telle vue de l'être, ce n'était pas seulement la cohérence du système qui le voulait, il y était conduit par des circonstances déterminées. Sa pensée s'est éveillée en un temps de grande détresse morale dont le principe premier se trouvait être une grande misère métaphysique.

Un Protagoras, un Gorgias, étaient des personnages. Ils prétendaient au rôle d'éducateurs d'Athènes. On leur accordait ce beau nom. Or, des témoignages de l'antiquité nous ont révélé leur enseignement touchant les bases mêmes de la philosophie. Si la connaissance n'est que sensation, elle varie avec chaque individu et, dans l'individu lui-même, change de moment en moment selon ses dispositions. S'il est loisible de montrer que l'être n'existe pas, que, supposé qu'il existe, on ne le peut saisir, que, supposé qu'il soit saisissable, on ne le peut énoncer, voilà toute science anéantie d'abord. L'un et l'autre sophistes induisent au doute. Et non pas à un doute provisoire, d'attente et de préparation, gros de constructions futures. C'est un arrêt décisif. Nul moyen de passer outre. Mieux vaut renoncer tout d'un coup à la certitude.

On imagine aisément les suites de telles prémisses dans le domaine de la morale. Si nul critère ne délimite le bien, le vrai, le juste, on se rendra à l'utile. Dans les affaires de la cité comme en les siennes propres, le citoyen se règlera sur l'avantage. L'égoïsme

mis sa confiance dans la vérité d'un raisonnement que, par la suite, on juge faux. Alors, on se porte à l'autre extrême, on tient pour faux tout λόγος ; imitant ceux qui s'exercent à défendre le pour et le contre (*οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες*, 90 b 9, allusion manifeste à Protagoras, cf. Diog. L., IX, 51 = *Vorsokr.*², II, p. 525, 22), on ne voit plus, dans les raisonnements comme dans les choses, qu'un flux et reflux perpétuel où rien ne demeure sain ni stable (90 c).

naturel portera sans obstacle à s'assurer la force. Les forts feront et déferont le droit. Ou bien encore, la loi ne paraîtra que comme la garantie des faibles, lesquels ont pour eux le nombre. Il appartient donc au fort de se rendre maître du *νόμος*. La loi n'a d'autre fondement que la peur. Dans sa crainte du berger, le troupeau a multiplié les barrières. Mais si le berger à son tour se sent assez puissant pour faire fi de la masse, toutes ces barrières légales s'écroulent d'elles-mêmes. Les théories de Calliclès, de Thrasymaque, sont ainsi la suite immédiate du scepticisme métaphysique où conduisaient les sophistes. La loi ne tient qu'appuyée à l'être. Car l'être ne dépend pas des humeurs d'un chacun. Ce grand débat de l'utile et de l'être a des racines métaphysiques. On comprend alors l'appel si émouvant de Glaucon et d'Adimante : « Ne nous dis pas, Socrate, ce que vaut la justice d'après les bénéfices qu'elle procure. Montre-nous ce qu'elle est, elle-même et par elle-même ». Faire connaître le juste en soi, c'était poser à nouveau le problème de l'être, et le poser de telle manière qu'on fût en mesure de le résoudre. Il revenait au jeune frère d'Adimante et de Glaucon de s'employer à cette noble tâche. Qu'on y prenne garde, on verra qu il ne lui était pas possible de la mener à bien sans recourir à une *vérité primitive de fait*, à une *expérience* de contemplation.

Où en effet, et comment, atteindre l'être? Platon ne pouvait se fier aux sens, non pas au juste pour la raison cartésienne, « à cause que nos sens nous trompent quelquefois » (1), mais parce que, indépendamment même de ces erreurs (2), la connaissance sensible est viciée en sa source. C'est qu'elle est doublement instable, puisqu'un même flux perpétuel entraîne sujet et objet. Et elle est doublement relative, puisqu'elle varie non seulement d'individu à individu, mais, dans chaque individu, à tout instant. Or la certitude scientifique requiert la stabilité et l'universalité de l'objet. Elle suppose que tout le monde est d'accord quant à un objet identique ; elle suppose donc que cet objet ne change pas. Loin donc que Platon répudie le critère des sens parce qu'il est parfois faillible, ce critère est à ses yeux si déficient qu'il n'autorise jamais à distinguer le vrai du faux : erreur et vérité ont des titres de même poids. Tous les jugements se valent, c'est la première réponse du

(1) *Discours de la Méthode*, 4e partie.

(2) Lesquelles prouveraient que les sens peuvent donner le vrai, et qu'effectivement ils le donnent.

Théétète (1).Et la seconde pousse le fer au plus vif de la plaie en marquant à Protagoras qu'il se réfute lui-même, puisqu'il lui faut bien admettre la contradictoire de son propos, car elle est, elle aussi, une opinion humaine (2).

Mais voici une aporie plus décevante. La sensation abandonnée, Platon ne peut se fier d'emblée au raisonnement. Ici encore, la défiance n'a point pour seul motif le fait de l'erreur : « pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, mesme touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'estois sujet à faillir autant qu'un autre, je rejettay comme fausses toutes les raisons que j'avois prises auparavant pour démonstrations ». Ce doute cartésien est un doute prudent. Le philosophe sait que des erreurs, chaque jour, sont commises ; il se sait donc faillible. Pour l'instant, il répudie le raisonnement. Mais il y a autre chose, il y a un motif plus grave, même chez Descartes. C'est l'abus de la syllogistique dans la scolastique décadente qui l'a porté surtout à ce refus. On est trop accoutumé à passer indûment du *logos* à l'être ; le terme atteint par inférence n'est pas nécessairement une chose existante ; la conclusion d'un syllogisme n'est une saisie de l'être que si l'être était appréhendé dans les prémisses : cela exige que l'on remonte, des prémisses traitées en conclusions, jusqu'au principe tout premier qui ne souffre plus d'être conclu, jusqu'à l'*ἀρχὴ ἀνυπόθετος* saisie par intuition. Tout l'édifice repose sur cette vue de l'être. Des nécessités analogues s'imposent à Platon. D'aucuns se servent du *logos* dans le dessein de prouver que l'être n'existe pas. Comment répondre ? Il faut d'abord redresser le *logos*. Le raisonnement a ses lois, et Platon les découvre. « Il y a, écrit M. Diès, dispersés dans Platon, tous les éléments d'une *logique du sophisme* » (3). On est donc en mesure d'acquérir un critère certain du vrai qui permettra de réfuter Gorgias. Cependant, ces lois une fois connues, nos droites inférences donneront-elles l'appréhension de l'être ? Oui sans doute, mais à la condition que tout d'abord on soit allé à l'être. Nul moyen de le retrouver au terme des inférences sans cette intuition première.

Ainsi voit-on de grandes similitudes entre les démarches de Descartes et de Platon. Quelques divergences dans le détail ne les doivent pas celer. De part et d'autre, des besoins du même ordre ont exigé ce qu'on a pu nommer une « opération de déblaiement » (1). Le *Théétète* en offre un parfait exemple. Pour fonder la science, il est nécessaire de savoir ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle requiert.

(1) 160 e - 163 b.

(2) 169 d - 171 c, singulièrement à partir de 171 a.

(3) éd. *Théétète*, p. 192, n. 1,

Ce qu'elle n'est pas, c'est le relativisme de Protagoras, l'antilogie de Gorgias. Bien au contraire, ces deux méthodes la ruinent. Ainsi la scolastique décadente barrait-elle tout chemin vers l'être. Ici et là, des abus identiques ont suscité la même inquiétude d'une saisie immédiate.

Ce que la science requiert, c'est d'abord un critère assuré du vrai : l'idée claire et distincte du cartésien, le *δεύτερος πλοῦς*, la consonance du *Phédon* (2). C'est ensuite, s'il est vrai que des inférences mêmes justes ne donnent pas l'être, la possibilité de le voir immédiatement en sa source. D'hypothèse en hypothèse, on remonte au seul principe qui ne souffre plus d'être hypothèse, qui ne peut plus être saisi que par un contact de l'âme. Ainsi, chez Descartes, l'idée claire et distincte dérive-t-elle de l'intuition première puisque le propos qui l'énonce : « Je pense, donc je suis » est le modèle accompli d'une telle idée. Ainsi, chez Platon, la dialectique descendante permet-elle de reconnaître, à tous les degrés de la procession, l'être qu'on a d'abord capté.

Il fallait donc en venir, des deux côtés, à une *vérité primitive de fait*. Sentiment immédiat de cette substance qu'est le moi pensant, elle incline le cartésien à tout résorber dans le sujet. Sentiment immédiat de cette réalité d'être qu'est le principe unifiant des Formes, elle incline le platonicien à tout ordonner à cet objet. Comme, en ce dernier cas, le sentiment est nommé une *vue*, comme la connaissance des Formes inférieures participe de la vision dans la mesure où elle dépend du contact originel, c'est en toute rigueur de terme que la saisie de l'Être, Beau, Bien ou Un, peut être dite une contemplation et que la science platonicienne est vraiment contemplative.

(1) Diès à propos du *Cratyle*, cf. éd. Méridier, p. 30.

(2) 99 c, 100 a : *συμφῶνειν*, cf. l'exposé de la méthode, *ibid.*, 101 d-e, et les exemples du *Parménide*, 135 e ss.

DEUXIÈME PARTIE

TRANSPOSITION DE LA RELIGION

CHAPITRE I.

Des dieux visibles au Bien invisible

J'ai traité jusqu'ici Platon en philosophe. J'ai cru qu'en ses efforts pour faire de la science une contemplation, il parlait sérieusement. Quand il dit, dans la *République*, que le Bien-Un est au-delà de l'essence [1] et qu'on le voit malaisément [2], quand il confesse, dans le *Parménide*, que les Formes existantes en elles-mêmes et par elles-mêmes sont à la fois nécessaires à la dialectique et merveilleusement difficiles à découvrir [3], j'ai attaché à ces mots une portée véritable. Ai-je erré en cela, l'erreur est partagée par la tradition la plus vénérable de l'antiquité. Tout de même, expliquant Homère, les anciens formaient-ils deux camps. Il n'a point paru absurde de se rallier, de nos jours, aux vues des « plus homériques ». Qu'on me pardonne d'avoir suivi les mêmes lois dans l'exégèse de Platon.

Cependant le philosophe n'est pas pure pensée. Il est homme. Il aime, il s'émeut à la vue du beau, il est un animal religieux. Sans doute, il se peut faire que ces deux domaines, de la pensée, du sentiment, soient en lui nettement distincts. Mais il arrive aussi bien que, par un souci d'unité, la réflexion se porte en lui tout justement sur le champ de l'émotion, qu'entre l'*être*, objet de la pensée scientifique, et le *divin*, objet de la contemplation religieuse, il veuille établir un lien, et que les éléments divers dont se nourrit le sentiment esthétique lui paraissent jouer dans notre vie un rôle si important qu'il y décèle un rapport et au divin et à l'être. Il se peut même que la réflexion ne vienne ici qu'à la suite d'un mouvement spontané de l'âme. L'élan vers l'être est sans doute un effort de compréhension, le désir d'expliquer les choses et de les fonder en

(1) *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, *Rép.*, VI, 509 b.
(2) *μόγις δρᾶσθαι*, VII, 517b.
(3) 135 a-c.

raison. Mais il n'est pas cela d'abord. Il traduit, à l'origine, un besoin de l'âme entière, le besoin de s'évader d'un monde qui change, où ce que nous aimons nous échappe, où la laideur, toujours, se compose avec la beauté, le mal avec le bien, la peine avec la joie, pour atteindre un être parfait, invariable, source absolue du beau, du bien et de la joie. Il se peut que la recherche philosophique soit ainsi, en son principe, un amour (*ἔρως*). En ce cas, les conclusions dialectiques devront naturellement répondre à cet élan originel. L'être pensé par le savant sera aussi un être aimé. Il ne le sera point par accident. On ne le tiendra pas pour tel grâce à une longue suite d'inférences. Non, l'être qu'on cherchait se définissait d'abord comme un objet d'amour : c'est par une intrinsèque nécessité qu'on retrouvera au terme le principe qui motivait toute la recherche et que la contemplation philosophique s'achèvera en mysticisme religieux. Il se peut enfin que ce besoin premier de s'unir à un Être digne d'amour et cause de bonheur ait stimulé la pensée du savant non pas seulement à chercher un tel Être, mais à le définir, que ce besoin en explique certains traits, qu'on ait là l'ultime raison, inexprimée peut-être mais réelle, de ce qui le constitue dans son dernier fond. On n'aime pas un concept, un universel. Pour qu'un objet attire l'âme, il faut qu'elle y puisse tendre comme à un Principe qui, par lui-même unique et singulier, ait de quelque manière le caractère d'une personne.

Ces vérités psychologiques aident peut-être à comprendre certaines propriétés de la nature de la Forme. Que le philosophe des Idées ait ressenti le désir d'évasion, le mot fameux du *Théétète* : *φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ*, tout le portrait du sage en ce dialogue, suffisent à le prouver. Le *Phédon* apparaît moins d'abord comme un traité didactique sur les Idées que comme une exhortation à la mort libératrice. « La conduite du philosophe n'est-elle pas un exercice de la mort (1) ? Or donc, si l'âme est ainsi disposée, c'est vers ce qui lui ressemble qu'elle s'en va, vers l'invisible, vers ce qui est divin et immortel et sage, c'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle la béatitude (2), où divagation et déraison et craintes, sauvages amours et tous les autres maux propres à la condition humaine cessent de lui être attachés, où, comme on dit des initiés, c'est véritablement dans la compagnie des dieux que l'âme passe le reste de son temps » (1). Que ce texte serve de thème à notre chapitre. Il contient tous les traits que nous voudrions mettre en lumière. D'une part, le but de l'élan de l'âme est défini comme l'invisible, c'est à dire, on l'a vu, comme l'intelligible ou l'*Idée*. D'autre part, cet invisible est assimilé au *divin*, le lieu des invisibles, prairie de la vérité (2), correspond aux prés enchantés où les mystes des *Grenouilles* mènent leurs rondes. En dernier lieu, la vue, la compagnie des divines Idées réalise enfin pour l'âme la *béatitude* : l'objet de la contemplation philosophique est le même qui s'offre à l'âme religieuse, à l'âme éprise de bonheur. Essayons de mieux préciser comment l'Idée est ainsi le divin et la source du bonheur.

(1) *μελετὴ θανάτου*, cf. 67 d-e.

(2) *οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι.*

C'est la notion d'éternité, fondée elle-même sur la notion d'immutabilité, qui joue le rôle de moyen terme entre le divin (*θεῖον*) et l'Idée (3). En effet, de quelques attributs que se soient enrichis les « plus puissants » (*kreittones*) durant tout le cours de la religion grecque, leur privilège majeur, et qui les distingue radicalement des « moins puissants », les hommes, c'est qu'ils sont immortels. *Ἀθάνατοι*, telle est, depuis Homère, la désignation des dieux. Comme tels, les « non-mortels » (*ἄμβροτοι*) s'opposent aux hommes (*ἄνθρωποι, ἄνδρες*) (4), qui, par définition, sont mortels (*θνητοί* (5), *βροτοί*) (6). La propre structure de ces mots est intéressante. De même que le comparatif *κρείσσων* indique un lien originel avec l'homme pour définir un être « plus puissant, plus fort, plus excellent que l'homme», de même *ἀθάνατος, ἄ(μ)βροτος* décèlent une même origine pour signifier un être qui n'est pas soumis, comme l'homme, à la mort. *Immortels* et *mortels* servent donc à dénommer les deux grandes classes de vivants raisonnables. Pour le montrer chef su-

(1) *Phéd.*, 81 a.

(2) *Phèdre*, 248 b.

(3) Au vrai, c'est, plus précisément, l'idée d'immortalité. Mais, dans le syllogisme implicite du philosophe, ces deux notions sont ici assimilées parce que ni les dieux ni l'Idée ne changent : les dieux sont toujours jeunes, l'Idée demeure invariablement ce qu'elle est.

(4) *Il.*, II, 813-814, V, 442 etc.

(5) *Od.*, XVII, 149, etc.

(6) Tout de même, *Phéd.*, 80a, l'opposition « âme-corps » est-elle reliée à l'opposition « divin-mortel », *πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ θείῳ εἶναι καὶ πότερον θνητῷ* ; cet exemple n'est probablement pas unique.

prême, Homère écrit que Zeus commande aux Immortels et aux mortels, *δαμνᾷ ἀθανάτους ἠδὲ θνητούς* (1). En tant qu'*ἀθάνατοι*, les dieux sont *μάκαρες*, bienheureux (2). Dire *μάκαρ* ou *ἀθάνατος*, c'est dire même chose : vivre éternellement jeune, *ἀθάνατος καὶ ἀγήραος* (3), n'est-ce pas le parfait bonheur ? Ce privilège de l'immortalité est si foncièrement réservé au divin, il en constitue si nettement l'essence que, durant toute l'antiquité, s'immortaliser reviendra à se diviniser. Et comme l'homme ne se divinise point lui-même, seuls prendront rang parmi les Immortels ceux que les Immortels soustraient d'eux-mêmes à la mort, parce qu'ils sont quelque peu leurs parents ou qu'ils leur plaisent davantage (4). Ainsi encore, quand il voudra faire l'âme immortelle, le philosophe devra prouver qu'elle est de même race, de même *γένος* que le divin (5). Ces vérités sont bien connues. J'en ai fait état ailleurs. Pour montrer que le sentiment des anciens n'a point varié sur ce point et qu'il est commun encore dans les pays hellénisés, aux temps romains, rapportons une anecdote de Flavius Josèphe (6). La troisième année de son règne achevée (7), Agrippa I part pour Césarée de Palestine (8) afin d'y présider à des fêtes (9) en l'honneur et « pour le salut de » César (10). Le second jour des fêtes (11), à l'aurore, il se rendit au théâtre vêtu d'une robe tissée de fils d'argent, d'un travail admirable. Illuminé par les premiers rayons, cet argent se mit à briller si fort que ceux

(1) *Il.*, XIV, 199, cf. XII, 242, etc.

(2) *Il.*, IV, 128.

(3) *Il.*, VIII, 539.

(4) Ménélas, époux d'Hélène, est gendre de Zeus, *Od.*, IV, 560 ss. Pour le second cas, cf. Ganymède, *Il.*, XX, 232 ss., Orion, *Od.*, V, 122 ss., Kleitos, *Od.*, XV, 249 ss.

(5) Cf. aussi les tablettes pseudo-orphiques.

(6) *Antiq. Jud.*, XIX, 8, 2, t. IV, p. 269 Niese.

(7) 44 ap. J.-C.

(8) On sait combien ce dynaste, qui avait séjourné à Rome auprès de Caligula, était féru d'hellénisme. Césarée, fondation récente (10-9 av. J.-C.) d'Hérode le Grand, pourvue d'un temple d'Auguste et de Rome, était une ville païenne.

(9) *θεωρίας* : dans tout ce passage, l'auteur juif cherche à employer des termes propres, techniques, de la langue religieuse grecque ; cela fait partie de son dessein général.

(10) *ὑπὲρ τῆς ἐκείνου σωτηρίας* : l'expression foisonne dans les inscriptions de l'époque.

(11) *θεωριῶν*.

qui le regardaient en éprouvaient une terreur sacrée (1). Aussitôt le cercle des flatteurs de s'écrier à l'envi : « C'est un dieu ! Soisnous favorable (2). Déjà nous te révérons bien que mortel : désormais nous te confessons supérieur à l'humaine nature » (4). Agrippa ne dit mot, n'accepte ni ne refuse l'apothéose. Cependant, tout soudain, ce dieu est pris de coliques qui le font, dès l'abord, souffrir horriblement. Il court à ses amis : « Le voilà bien, votre dieu. Il me faut, à cette heure, quitter la vie. La fatalité (5) a renversé vos faux discours. Vous me disiez *immortel*, et maintenant je dois mourir » (6).

Si donc le divin a pour marque principale l'immortalité, quel est, d'autre part, le signe distinctif de l'Idée ? On l'a vu, le premier caractère de l'Idée est qu'elle ne varie point, *ἀεὶ ὡσαύτως ὄν*. Dès lors, elle est toujours, *ἀεὶ ὄν*. Elle possède, pour attribut essentiel, l'éternité. C'est un fait bien remarquable que, dans la plupart des cas où l'Idée est nommé divine, l'épithète qui suit immédiatement soit pour la définir immortelle, ou éternelle, ou proprement immuable (7). En voici quelques exemples (8) : « Ce qui est *divin*,

(1) Cf. le *θάμβος* d'Achille à la vue d'Athéna, *Il.*, I, 199. Sur ce vêtement divin et l'apothéose de Néron à son retour de Grèce, cf. SUET., *Nero*, 25.

(2) *εὐμενής τι εἴης* : ici encore, épithète technique, comme *εὔφρων*, *ἱλαρός*, cf. l'*Ἰθύφαλλον* d'Hermoclès en l'honneur de Démétrius Poliorcète (290 av. J.-C.), DOURIS, *ap.* ATHEN., VII, 253 d, v. 7-8 : *ὁ δ' ἱλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλός — καὶ γελῶν πάρεστι.* L'image suivante fait songer à l'éclat solaire d'Agrippa, et il y a bien des analogies entre les deux cas, cf. v. 9-12 : *σεμνόν τι φαίνεθ'* (*σεμνόν* désigne la majesté souveraine du *numen* divin, qui fait trembler, cf. *ἀπέστιλβε μαρμαίρων τι φοβερὸν καὶ τοῖς ἐν αὐτὸν ἀτενίζουσι φρικῶδες* dans Flav. Jos.), *οἱ φίλοι πάντες κύκλῳ* (cf. le cercle des flatteurs, *κόλακες*, pour Agrippa), — *ἐν μέσοισι δ' αὐτός,* — *ὅμοιον ὥσπερ οἱ φίλοι μὲν ἀστέρες,* — *ἥλιος δ' ἐκεῖνος* (cf. *ἔνθα ταῖς πρώταις τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων ἐπιβολαῖς ὁ ἄργυρος καταυγασθεὶς θαυμασίως ἀπέστιλβε*, Fl. Jos.). On sait de reste combien les populations orientales étaient promptes à diviniser, cf. l'histoire de Paul à Lystre, *Act. Ap.*, 14, 7 ss. L'attribut de l'éclat solaire, de règle en pareil cas (cf. Néron *νέος Ἥλιος*), explique le propos des flatteurs.

(3) *ὡς ἄνθρωπον* équivaut à l'*ἄνθρωπον ἐόντα* si fréquent chez Homère : l'expression me paraît avoir ici, nettement, le même sens restrictif.

(4) *τοὐντεῦθεν κρείττονά σε θνητῆς φύσεως ὁμολογοῦμεν.* Ainsi un *θεός* est-il proprement un *κρείττων θνητῆς φύσεως*, c'est dire un *ἀθάνατος*.

(5) *εἱμαρμένη*.

(6) *ὁ κληθεὶς ἀθάνατος ὑφ' ὑμῶν ἤδη θανεῖν ἀπάγομαι.*

(7) On sait pourquoi Platon ne distingue pas entre immortalité et éternité.

(8) J'utilise en ce lieu le répertoire assez commode dressé par M. Mugnier

immortel, intelligible, ce dont la forme est une, ce qui est indissoluble et qui possède toujours de même manière son identité à soi-même » (1) ; « ce qui est *divin* et, du même coup, pur et *unique en sa forme* » (2) ; « (l'âme philosophique) prend le vrai, le *divin*, *ce qui échappe à l'opinion*, pour spectacle et pour nourriture » (3) ; le vrai philosophe dont l'esprit se tient attaché aux choses qui sont (4) ne doit pas regarder en bas vers les affaires humaines, mais fixant l'œil de l'âme sur le bel ordre de ces réalités *toujours identiques à elles-mêmes*, il doit, autant qu'il lui est possible, les imiter et se rendre semblables à elles : lorsqu'on admire son ami, ne cherche-t-on pas à l'imiter? lié ainsi d'amitié avec ce *divin* si bien ordonné, le philosophe à son tour se rend ordonné et divin autant qu'il est possible à l'homme (5) ; l'âme doit se reconnaître de même race (6) que le *divin*, l'*immortel*, l'*éternel*, et savoir si elle est, comme lui, une en sa forme ou, au contraire, divisée (7) ; il convient d'unir par un lien *divin* la partie *éternelle* de l'âme (8) à ce qui lui est apparenté (9) : comment cela se fait-il? en introduisant dans l'âme une opinion réellement vraie et confirmée (10) touchant les réalités

au long d'une thèse, *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Paris, 1930, dont je suis loin d'accepter toutes les conclusions, notamment quant à l'identité Démiurge = Bien-Un.

(1) *Phéd.*, 80 a-b. Le *νοητόν* est ici divin en tant qu'immortel, les autres épithètes ne faisant qu'expliciter les raisons de cette *ἀθανασία* : au contraire le non-intelligible est humain en tant que mortel, etc.

(2) *Id.*, 83 e. La pureté, la simplicité essentielle de l'Idée sont raisons de son immutabilité.

(3) *Id.*, 84 a 8. L'être vrai est, par nature, l'être qui ne change pas, qui n'est pas soumis au devenir ; comme tel, il est objet de science au contraire de l'être qui change, qui est soumis au devenir, lequel fait l'objet de l'opinion.

(4) *τοῖς οὖσι*, c'est-à-dire qui sont réellement, aux Idées.

(5) *Rép.*, VI, 500 c-d. Plus loin, 500 e, ce monde ordonné des Idées est présenté comme le divin modèle sur lequel le philosophe doit s'appuyer pour régir la cité ; l'idée sera longuement explicitée au terme de l'allégorie de la caverne ; elle prépare les vues du *Timée* touchant le Démiurge qui se sert, lui aussi, du modèle idéal pour ordonner cette cité, le monde ; le lien entre les deux dialogues paraît clair ; et ce n'est point hasard si un résumé de la *République* forme le préambule du *Timée*. Le divin paradigme revient encore dans le *Théétète*, 176 e, qu'il faut conjoindre avec *Rép.*, V, 472 c.

(6) *ξυγγενής*.

(7) *Rép.*, X, 611 e.

(8) *τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς*.

(9) *κατὰ τὸ ξυγγενές*. Comme nous le savons par le *Phédon*, c'est l'Idée.

(10) *ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως* : ce qui revient à dire la science, *Mén.*, 98 a, b.

belles, justes et vraies (1) ; « quand un homme s'est exercé à l'amour de la science et aux pensées vraies et que, parmi toutes ses facultés, il a cultivé surtout celle qui pense les réalités *immortelles* et *divines*, un tel homme, s'il atteint à la vérité, ne doit-il pas nécessairement participer à l'immortalité autant qu'il est possible à la nature humaine? » (2) ; enfin le *Philèbe* nous apprend (3) que posséder la science, laquelle vise à l'*immuable*, cela consiste à connaître en leur cause le cercle *divin* et la sphère *divine*, et à négliger la sphère visible d'ici-bas ; pourquoi la sphère idéale est-elle appelée divine? c'est, il n'en faut douter, par le caractère même qui la fait objet de science, par son immutabilité.

Ainsi, tout au long des Dialogues, même constance dans la doctrine : le monde idéal a droit à la divinité pour autant qu'il est fixe, invariable, dès lors éternel. Ce principe a pour effet un renversement de la théodicée Le divin suprême ne sera plus les dieux, puis les Idées. Les Idées ne seront pas divines par suite d'une sorte d'admission dans la famille des Immortels. C'est le contraire qu'il faut dire. Car, si le fait de durer toujours est le caractère essentiel de la divinité, on voit bien que les Idées possèdent ce caractère par nature. L'immutabilité, et donc l'éternité, les définit. Au lieu que les dieux, selon la tradition unanime, sont des produits du devenir. Sans doute ils ne meurent point. Mais ils sont venus à l'être, ils sont nés, ils ont une généalogie. Ils ne diffèrent des autres vivants que par ce seul privilège d'échapper à la vieillesse et à la mort. Pour le reste, ils varient comme nous, éprouvent des passions, changent d'humeur, de lieu, de forme, ont chacun leur histoire, leur mythe. D'un mot, ils ne quittent pas le plan du visible : l'Idée est intelligible. Intelligible, elle est, par excellence, l'être. Sommet de l'être, elle est aussi le divin par essence. C'est parce que les dieux la contemplent, et se nourrissent de cette vue, qu'ils participent eux-mêmes à la divinité (4). Cette révolution est le fait décisif de la religion

(1) *Polit.*, 309 c. Ces réalités sont les Essences. Voy. encore *Soph.*, 254 a-b. Le philosophe, tenant les yeux toujours fixés sur *la forme de l'être*, participe à l'éclat de la *χώρα* des Idées ; mais, chez le vulgaire, les yeux de l'âme n'ont pas assez de force pour contempler le *divin* : toujours la même identité entre l'*ἀεὶ ὂν* et le *θεῖον*.

(2) *Tim.*, 90 b-c.

(3) 62 a.

(4) *πρὸς γὰρ ἐκείνους ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν* (sc. *ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια*), *πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι*, *Phèdre*, 249 c.

grecque depuis Homère et jusqu'au christianisme [1]. Car on en voit aussitôt les conséquences Que la cause universelle du monde, de la matière, que le premier principe des phénomènes fût assimilé à l'être par excellence et reçût, de ce fait, le nom de Dieu, Platon en trouvait des exemples dans le passé. L'air d'Anaximène, le feu d'Héraclite, l'*ἄπειρον* d'Anaximandre, l'Un-Tout de Xénophane, la sphère d'Empédocle, reçoivent tour à tour le prédicat de *θεός* ou de *τὸ θεῖον* [2]. Mais on est toujours dans l'ordre matériel. Le progrès nouveau, et définitif, qu'apporte la doctrine des Idées, c'est de faire passer le Dieu des « sages » du visible à l'invisible, du sensible à l'intelligible. Si,en effet,le Divin se confond avec l'Immuable, avec l'Être qui ne change point, si cet Être ne peut exister que dans le domaine des réalités dont l'esprit seul a connaissance, Dieu est désormais conçu comme le suprême Intelligible, loi du monde et de la pensée. Dès lors, l'objet de la contemplation religieuse profite du mouvement dialectique grâce auquel s'est épuré l'objet de la contemplation scientifique. Comme ils ne font qu'un seul objet, comme l'Être saisi par la science platonicienne est le même Être que l'âme cherche pour fin dernière, nulle scission n'est plus possible entre le philosophe et le croyant. La quête intellectuelle de l'Un-Bien répond aux plus profonds besoins de la religion humaine.

Ce dessein général veut quelques précisions. Toute forme est-elle Dieu? Dieu est-il le monde intelligible en sa totalité? Ou bien ce prédicat doit il être réservé à la seule Forme suprême ou, plus exactement, au Principe formel tout premier, l'Un « au dessus de l'essence » dont nous avons vu qu'il se confond avec le Bien et le Beau?

Il semble logique de suivre ici la même voie que dans l'analyse de la contemplation scientifique. On a dit alors que la Forme n'est pas un universel « objectivé ». Un universel ne peut être que pensé. Il n'est pas contemplé. Qui dit contemplation dit vue immédiate

(1) C'est ce qu'a bien marqué WILAMOWITZ dans le chapitre *Platon* de son bel ouvrage, *Der Glaube d. Hellenen*, t. II (1932), pp. 246-260.

(2) *Vorsokr.*², pp. 18, 32 ; 19, 9, 25 (Anaximène) ; 65, 6 (Héraclite) ; 14, 42 (Anaximandre) ; 40, 17 (Xénophane) ; 184, 23 (Empédocle). Quant au *νοῦς* d'Anaxagore, p. 304, 15, la doctrine est trop peu sûre pour qu'on en puisse rien tirer. La divinité des nombres apparaît dans un ouvrage dont l'authenticité est fort douteuse, cf. *Περὶ φύσιος*, pp. 235, 25 ; 247, 9.

d'un objet *présent*, saisi dans son existence même. Ce sentiment de présence, de contact avec l'être existant est le signe distinctif de la contemplation. Il fait apparaître l'objet selon un mode de connaissance qui dépasse l'intellection. Dans l'intellection, le *νοῦς* ne saisit qu'un concept, il le saisit en son essence, c'est à dire de telle manière que le lien qui, dans cette essence, unit le prédicat au sujet soit clairement perçu. En d'autres termes, il appréhende la définition de cette essence qui est objet de pensée. La *θεωρία* veut davantage. Elle requiert que l'objet existe comme un être, qu'il soit un être, qu'il soit l'Être. Or il n'existe que des individus. L'universel ne peut s'offrir comme objet de contemplation que s'il revêt les caractères d'une substance singulière. D'où vient cela? Dira-t-on, avec Aristote, que le philosophe attribue l'existence à l'universel pensé par une sorte d'inférence tout arbitraire? Il cherche un être immuable, et, ne le trouvant point parmi les sensibles changeants, ayant abstrait l'universel de ces sensibles, il dote nécessairement de l'existence cet immuable atteint par la pensée : au terme, on n'aboutit à l'être que parce que l'être était requis dès le principe ; si les sensibles, qui changent, se présentaient comme existants, l'intelligible, qui ne change point, existe *a fortiori*. Mais, outre qu'on ne parvient ainsi, selon la critique du Stagirite, qu'à un monde illusoire qui ne fait que doubler inutilement le monde réel des sensibles, l'intelligible « objectivé » en cette sorte ne peut nullement s'offrir à la contemplation. Car il est le produit d'une inférence. L'existence n'en est pas saisie d'une seule vue immédiate. Elle est conclue, non sentie. Or c'est le *sentiment de présence*, redisons-le, qui fait la marque propre de la *θεωρία*. Il nous a donc paru possible et raisonnable, à la condition de prendre à la lettre le texte platonicien, d'expliquer autrement l'existence individuelle de l'Idée. Cette existence est sentie comme une présence. Un tel contact est au delà du discours, au delà de la seule intellection du *νοητόν*. Percevoir la définition d'une essence, comprendre, d'un seul regard de l'esprit, cette essence ainsi définie est autre chose que la sentir comme existante. On a là deux expériences bien distinctes. Comment éprouver que l'on touche l'existence même de l'intelligible? Nulle représentation n'y aidera. Se représenter le triangle isocèle peut signifier qu'on voie soit le mot soit la figure de ce triangle, ou qu'on en comprenne d'une seule vue la définition : aucune de ces opérations ne donne le triangle isocèle comme existant. Pareillement, se représenter l'idée de justice peut signifier

qu'on voie soit le mot soit quelque forme imaginaire figurant la justice, ou encore que l'on rassemble, d'un seul regard synoptique, les éléments constitutifs de la notion de justice, cela ne signifie à aucun moment que je sens cette justice en soi comme existante. Pour atteindre à un tel sentiment, il n'y a qu'une expérience.

D'une part, le *Phédon* enseigne que la pure saisie de l'être pur s'obtient par le moyen d'une concentration de l'âme. D'autre part, le mouvement dialectique du *Banquet* montre que, parvenu à l'une de ces catégories suprêmes dont la Forme se retrouve dans les Idées inférieures, à l'un de ces principes formels tout premiers que l'on dénomme, tour à tour, Beau, Bien, ou Un, lorsque j'ai dépouillé l'objet de tout ce qui pourrait être représentation sensible ou intellectuelle, *soudain*, non par effort de pensée, mais grâce à une expérience qui dépasse l'intellection, je le *vois*, c'est à dire je le sens comme existant, comme présent, par un contact ineffable (1). Ce Beau en soi qu'ainsi je touche au terme de la concentration de l'âme et du dépouillement de l'Idée ne m'offre plus de contenu ni sensible (2) ni intelligible (3). Ce n'est plus l'*essence* du Beau qui m'apparaît, car le Beau se définit, se divise, suppose des éléments séparés que la pensée réunit, implique donc une composition et, dès lors, un discours : or nul *λόγος* ne rend ce Beau en soi. Il n'est point pensé, un tel contact est au delà de l'intellection : impossible de l'exprimer. Que dire maintenant de l'objet, sinon qu'*il est là*, comme l'être absolument simple, absolument premier : je sens sa présence, je le touche, il existe, le sentiment de cette existence me remplit d'une joie totale. L'amant ne se lasse pas de contempler son bien-aimé ; il en oublie le boire et le manger ; rien ne compte que de le voir, d'être avec lui. Nul moyen d'imaginer l'émotion de qui contemple le Beau divin et qui jouit de sa présence (4).

Prolongeant le *Banquet*, la *République* décrit une ascension parallèle vers le Bien. Ici encore, le but ultime de la montée dépasse l'ordre de la connaissance intellective. Le Bien est au delà de l'essence. L'Idée du Bien se définit sans doute comme toute essence. Mais, en tant que telle, en tant que donnant lieu à un *λόγος*, elle

(1) *ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ*, 212 a.
(2) *οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει*, 211 a.
(3) *οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη*.
(4) *θεωμένου καὶ ξυνόντος αὐτῷ*, 211 d- e.

demeure composée, et donc requiert un principe formel qui en explique l'intelligibilité. Or, le Bien auquel on tend est source de l'intelligibilité. C'est à sa lumière que l'Idée doit et d'être intelligible et d'exister. Le Bien est donc le tout premier principe. Il est au dessus des Idées, des essences. Il est l'existence pure. Il est l'Être dont l'essence se confond avec l'existence. Dès lors, *μόγις ὁρᾶται*. La connaissance qu'on en a n'est plus la compréhension d'une essence. Elle ne se traduit plus sous la forme d'une définition. Elle ne prête plus à un discours. Elle est seulement le contact d'une présence. Et c'est ce contact, c'est son prolongement, c'est la diffusion de la vertu incluse en ce contact originel qui fonde l'existence des Idées subordonnées. Les Idées n'existent que par participation à ce foyer de lumière, ou, comme dira le *Philèbe*, à ce principe formel. Tout de même, le sentiment que l'on prend de leur existence n'est que la diffusion du sentiment que l'on prend de l'existence du Bien suprême. Ici, le contact est originel. Il est le tout de la connaissance. Là, il est dérivé. La connaissance est double. Il y a, d'une part, l'intellection d'une essence, et cette intellection se borne à discerner l'intelligibilité de l'Idée : elle n'en atteint point l'être. Et il y a, d'autre part, dérivé de l'intuition primitive où l'on touchait le principe, le sentiment que cette Idée existe. L'Idée est objet de contemplation, non point par métaphore, mais en rigueur de terme. Cependant elle n'offre à la *θεωρία* qu'un objet secondaire. L'objet premier, *πρῶτος*, c'est le Principe lui-même d'où les Idées tirent la forme et l'être. Ce Principe n'est objet que de contemplation et il l'est premièrement. Les Idées subordonnées sont objet à la fois, premièrement d'intellection, secondairement et par reflux, de contemplation.

La doctrine du *Philèbe* complète, en les précisant, ces données acquises. C'est un fait bien remarquable que, prenant pour point de départ, une analyse de la notion de plaisir, puis du bien, le dialogue aboutisse à une théorie de l'Un, principe formel unifiant toute Forme. L'Idée du Bien, composée encore, est sujette à définition. Et il est vrai que cette définition du Bien pourra convenir, *par analogie*, au principe formel tout premier : *dans la mesure où nous le concevons* comme Bien, le principe formel est apte à recevoir les trois caractères du *Philèbe*. Mais l'on n'oubliera pas que ces déterminations ne sont introduites dans l'Un-Bien que sous la réserve de l'analogie. L'Un-Bien est Bien sans doute, et, à ce titre, beauté, mesure, vérité lui peuvent être attribuées. Mais il

l'est à son mode. C'est dire que ces déterminations le qualifient sans le limiter. Elles ne le définissent pas en rigueur de terme. Rien ne le définit que l'existence. Il est principe formel, non forme. *Conçu* sous la modalité de Bien, on lui rapportera sans mensonge les éléments constitutifs de cette modalité, et il en va de même pour tout autre aspect qu'on voudrait distinguer en lui. Chacun de ces aspects n'en demeure pas moins déficient. Il les transcende tous. Aussi le nom d' *Un* sous lequel Platon le désigne dans le *Philèbe* est-il justement choisi. Car il désigne précisément ce caractère tout premier par lequel le Principe, loin de se ranger dans le nombre des Formes composées, des mélanges (*μικτά*) susceptibles de définition (*λόγος*), domine tout le monde des Formes en tant qu'il est, pour chacune d'elles, la cause qui la détermine et qui la fait une. Pour autant qu'on le peut *dire*, ce nom d'Un exprime donc sa « raison » la plus vraie. Elle le signale immédiatement comme supérieur aux intelligibles dès là qu'il les mesure. Elle montre en lui l' Incomposé, l'Absolument Simple, celui qui est au-dessus de l'essence. Il y a donc un progrès de la *République* au *Philèbe*. En dégageant, dans le Tout-Premier, cette marque de l'Un, Platon atteint à un caractère plus intiment approprié, si l'on peut ainsi parler, à la nature du Principe. Il n'en reste pas moins vrai que ce Principe, en droit, est indéfinissable. On ne définit que l'essence : il est au delà de l'essence. Dès lors, la connaissance qu'on en aura ne sera plus de l'ordre de l'intellection. Elle sera ce sentiment de présence qui le fait saisir comme existant à la manière où un Individu existe. Elle sera, pour tout dire, ce contact avec l'Être qu'est, au juste, la contemplation.

Ayant ainsi résumé ce qui a paru être les lois de la contemplation scientifique, qu'en devons-nous conclure touchant notre union au divin ? S'il y a correspondance entre le divin et l'être, si un être est d'autant plus divin qu'il est plus être, — étant admis par ailleurs que l'être s'identifie aux Formes —, il est clair que le Principe formel qui unifie les Formes étant, parce qu'il est principe, plus être que les Formes, est aussi plus divin. Le mouvement vers le divin aboutit normalement au Beau du *Banquet*, au Bien de la *République*, à l'Un du *Philèbe*. Là est Dieu, d'abord et principalement Puisque le monde des Formes, conçu sous l'aspect d'une pluralité d'intelligibles hiérarchisés, ne tient et l'intelligibilité et l'existence que de sa particicipation au Bien-Un, ce monde n'est divin que secondairement. En rigueur de terme, ce qui est Dieu strictement, c'est ce qui est le plus être, c'est donc le Principe unifiant. Tel est, à mon sens, le vrai sommet de la théologie platonicienne, le vrai Dieu de Platon. Et l'on voit aussitôt que ce Dieu répond à merveille, et même est le seul à répondre, au mouvement ascensionnel de la *θεωρία* religieuse. Car, non plus que dans la contemplation du savant, ce mouvement ne s'arrête aux seules Idées. Les Idées ne tiennent leur forme, leur être, que du Bien-Un. Elles ne peuvent être regardées comme des individus existants que dans la mesure où elles participent à ce Bien-Un Leur existence n'est perçue qu'en vertu d'un prolongement du contact qui unissait au Bien-Un. Et c'est pour autant que cette existence est ainsi perçue qu'on parle à juste titre de contemplation. Si donc la contemplation religieuse ne peut viser, par nature, que des individus existants, si les Formes ne sont telles que parce qu'elles participent à un Premier, on est nécessairement conduit à cet Individu Premier, l'Être même, l'Être constitué par la seule existence.

Maintenant, que le Principe Formel, le Bien-Un, soit aussi l'Intellect, Platon semble l'indiquer dans le *Philèbe*. Il ne l'affirme pas précisément. Aucun texte des Dialogues n'offre quoi que ce soit d'équivalent aux déclarations si fermes d'Aristote. Il est sûr, en bon platonisme, que Dieu est au sommet de l'intelligibilité et de l'être. Il est probable que cette même Cause est Intellect ou qu'elle tend à l'être. L'indécision de Platon sur ce point nous défend également de préciser davantage les relations de l'Idée avec l'Un. Il est sûr, en bon platonisme, que l'Idée composée (*μικτόν*) tient de l'Un son unité. Elle participe donc à l'Un ou, pour parler comme la *République*, reçoit de l'Un la lumière qui la rend intelligible et qui la fait être. Mais rien n'autorise à conclure que les Idées soient des pensées de l'Un, que le « lieu supracéleste » du *Phèdre* (1), le « lieu intelligible » de la *République* (2) s'identifie à l'Intellect divin.

Enfin, les principes directeurs du système empêchent d'assimiler au Dieu *πρώτως* le Démiurge ou l'Ame du monde. S'il est en effet

(1) *τόπος ὑπερουράνιος*, 247 c.

(2) VI, 509 d, VII, 517 b. Aristote, *de Anim.*, III, 4, 429 b 27, accepte l'opinion de ceux qui disent que « l'âme est le lieu des Formes », *τόπος εἰδῶν*, à la condition d'entendre par *ψυχή* l'âme noétique et de considérer que les Formes y sont en puissance, non en acte, cf. Philop., 524, 6. Quelle que soit l'origine de cette *δόξα*, il ne s'agit point, pour le Stagirite, de l'Intellect divin, et non plus des Formes séparées.

quelque conclusion bien établie et par les textes et par l'interne nécessité du platonisme, c'est que le divin suit un ordre conforme à la hiérarchie de l'être, et que l'être est, d'abord, l'intelligible. Le divin doit donc prendre place dans le monde des intelligibles : Dieu sera ce monde en sa totalité, ou bien chacune des Formes participera également à la divinité, ou enfin l'on réservera ce prédicat au Principe formel transcendant les Formes, celles-ci ne communiquant avec le divin que sous un mode participé. Cette dernière solution semble préférable si l'on veut bien obéir, ici encore, à la loi de proportion entre le divin et l'être. Ce qui est le plus être sera aussi le plus divin. L'Un-Bien, source de l'intelligibilité et de l'être, est donc par excellence Dieu. Dans tous les cas, Dieu ne peut être qu'un intelligible ou une réalité supérieure à l'intelligible. Nul moyen de le concevoir au dessous, dépendant du monde idéal, intermédiaire entre l'Idée et le sensible, organisant le sensible en fonction du paradigme des Idées. Or, tel est cependant le rang, tel est l'office du Démiurge dans le *Timée*. Et c'est pourquoi, aussi bien, le Démiurge apparaît dans un morceau qui ressortit au mythe, non pas à la dialectique. On en conclura de même, *a fortiori*, quant à l'Ame du monde. Une dernière raison nous est fournie par la notion de *θεωρία* qui fait l'objet propre de ce livre. Le mouvement ascensionnel vers les Idées n'est pas seulement quête du vrai, il répond à un besoin profond de l'âme entière. L'accent du *Phédon*, du *Banquet* et du *Phèdre* est un accent religieux. Le sage du *Théétète*, en contemplant les Formes, se réfugie vers Dieu. Le terme de la recherche scientifique doit donc coïncider avec le but où tend l'élan de l'âme. L'Être du savant et l'Être du mystique ne font qu'un. Or l'Être du savant est, par définition, l'intelligible ou, mieux encore, le Principe qui fonde l'intelligibilité des *νοητά*. C'est ce Principe que la contemplation atteint. C'est en vertu de ce contact qu'elle contemple les Formes. C'est donc ce même principe qui doit s'offrir à la contemplation mystique. Autrement dit, la *θεωρία* religieuse ne peut viser qu'à un Être vu par le *νοῦς*, senti comme présent en une sorte de rencontre qui dépasse la connaissance noétique. Ni le Démiurge ni l'Ame du monde ne répondent à ces conditions. Ils ne sont, ni l'un ni l'autre, objet de *θεωρία* (1).

(1) Sur l'argumentation de M. MUGNIER, *op. cit.*, pp. 130-132, cf. Appendice VI.

Il reste une difficulté. Si l'objet de la contemplation religieuse est identique à l'objet de la contemplation du savant, si Dieu et l'Un se confondent, est-ce à dire que l'acte religieux de la vision de Dieu soit le même que l'acte de la *θεωρία* scientifique, ce sentiment de l'existence à quoi la pensée aboutit quand, s'étant repliée sur elle-même, elle a dépouillé l'objet de tout contenu imaginaire et de toute essence? La joie que l'âme connaît alors n'est-elle rien d'autre qu'une joie philosophique, le « gaudium de veritate » que fait naître la certitude d'avoir enfin rencontré l'Être? Ou bien y a-t-il, en cette perception, quelque autre caractère qui dénote plus particulièrement la nature religieuse de la saisie et de l'émotion qui en résulte, qui tienne lieu, en un mot, de différence spécifique? C'est, on le voit, l'aporie principale. On ne la peut résoudre que par un « long circuit », en essayant de mieux comprendre la fin de notre texte du *Phédon* (1) : « Quand l'âme s'en va vers l'invisible, vers ce qui est immortel et divin, elle parvient au lieu où son arrivée réalise pour elle la béatitude ».

(1) *Phéd.*, 81 a.

CHAPITRE II

La béatitude (1)

1. *δαίμων et εὐδαιμονία*

L'histoire de la pensée morale de la Grèce offre le spectacle d'une course inlassable vers le bonheur. Être heureux, c'est la fin dernière : au delà il n'y a plus rien. *Ἀνάγκη στῆναι.* Le nom du bonheur a pu changer. On a pu, tour à tour, le mettre dans la gloire, dans le plaisir, dans la contemplation, dans l'action, dans l'absence de trouble, dans l'impassibilité : positif ou négatif, plénitude de l'énergie ou absence d'activité, c'est toujours à lui qu'on va. Et la science de la vie, des mœurs, de la conduite spécifiquement humaines a donc pour unique objet de déterminer cette fin et les moyens d'y atteindre.

Le mot *eudémonie* lui-même a son prix. *Εὐδαίμων* est « celui qui a reçu en partage un bon *δαίμων* ». Qu'est-ce donc qu'un *δαίμων*? *Ὦ μάκαρ Ἀτρείδη μοιρογενὲς ὀλβιόδαιμων* : « O bienheureux fils d'Atrée, tu as reçu à la naissance, pour ta part, un heureux *δαίμων* ». Ainsi s'exprime le vieux Priam quand Hélène lui a désigné Agamemnon (2). Les deux épithètes font bloc, s'expliquent l'une l'autre. « Tous les hommes naissent avec une part, *μοῖρα*. Le privilège d'Agamemnon, ce qui le met au rang des dieux bienheureux, des *μάκαρες*, tient en ceci qu'il possède un *δαίμων* fortuné, plus exactement qu'un *δαίμων* lui a attribué comme part la félicité, *ὄλβος* » (3). Or, si l'on recourt à l'étymologie, on voit que le *δαίμων* est « celui qui distribue une part ». Le mot a même origine que les verbes *δαίομαι*, *δαίνυμι*, le substantif *δαίς* :

(1) C'est par ce mot que je rends, tout au long de ce volume, le beau composé grec *εὐδαιμονία*. *Beatitudo* ou *vita beata* avaient été déjà choisis par les Latins pour exprimer la même idée.

(2) *Il.*, III, 182.

(3) Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I (1931), p. 362.

l'idée commune est celle de distribution, de partage. *Δαὶς ἐίση*, dans Homère, c'est le repas où les parts sont égales, et il semble que cette acception soit bien l'une des plus anciennes. *Δαίμονες* sont donc les dieux pour autant qu'ils nous assignent ce qui nous revient. Le sens est d'abord favorable : les *δαίμονες* sont « donneurs de biens » (*δωτῆρες ἐάων*). Il peut être fâcheux : l'*Odyssée* parle d'un *δαίμων* mauvais (*κακός*), funeste (*στυγερός*) (1). En tout cas, cette part est notre sort, fixé selon une décision irrévocable : *ἆσέ με δαίμονος αἶσα κακή*, « c'est le funeste arrêt du distributeur qui m'a frappé » (2). Ainsi, par une transition naturelle, passe-t-on de « celui qui distribue les lots » au lot lui-même. *Πάρος τοι δαίμονα δώσω* : « Je vais te donner ton lot », crie Hector à Diomède (3). *Δαίμων* n'est plus ici qu'un équivalent de *μόρος*. C'est la même amphibologie que pour *μοῖρα* qui tantôt désigne notre part, et tantôt, personnifiée, la Puissance qui de chacun fixe la destinée. Ainsi, en français, *destin* : nous disons *mon destin*, *le Destin*. « Dans la condition où le destin t'a placé, le meilleur pour toi est de travailler » : tel est le bon conseil d'Hésiode à son frère (4). « Tu sembles de noble race, à te voir », dit l'homme de Colone à Œdipe, « mais affligé par le sort » (5). Le *δαίμων* d'Œdipe n'est autre que sa destinée d'aveugle et de mendiant. Antigone, dans les *Phéniciennes*, prend la défense de son frère. Était-ce sa faute si, fils de Thèbes, il s'est battu contre sa patrie? La Fortune a tout conduit : Polynice n'a fait que rendre à celle-ci la part qu'elle lui avait donnée, *οὐκοῦν ἔδωκε τῇ τύχῃ τὸν δαίμονα* (6). Un scholiaste d'Homère explique heureusement ce passage de l'un à l'au-

(1) V, 396 ; X, 64 dans une formule identique : *στυγερὸς δὲ Fοὶ ἔχραε δαίμων = τίς τοι κακὸς ἔχραε δαίμων.*

(2) *Od.*, XI, 61.

(3) *Il.*, VIII, 166. Morceau tardif selon Wilamowitz, *op. cit.*, p. 365.

(4) *Trav.*, 314 : *δαίμονι δ' οἷος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον*, cf. le commentaire de P. Mazon, 1914, p. 89.

(5) *πλὴν τοῦ δαίμονος*, *Œd. Col.*, 76. Dans une formule analogue, Euripide emploie le mot *τύχη*, *Iph. Aul.*, 1403 : *τὸ μὲν σόν, ὦ νεᾶνι, γενναίως ἔχει, — τὸ τῆς τύχης δὲ ... νοσεῖ.*

(6) Eurip., *Phén.*, 1653. Le *δαίμων* de Polynice est donc ici ce malheureux sort qui faisait de lui, malgré lui, un ennemi de Thèbes, *πόλεως ἐχθρὸς ἦν, οὐκ ἐχθρὸς ὤν*, 1652, cf. Wilamowitz, *op. cit.*, p. 365, n. 1. Polynice n'est pas responsable. Il avait droit à réclamer une portion du bien paternel, *τί πλημμελήσας, τὸ μέρος εἰ μετῆλθε γῆς*; 1655. Son châtiment n'est pas juste, *ἔννομος*, 1651.

tre sens : « Les dieux, observe-t-il, sont nommés *δαίμονες* parce qu'ils sont les arbitres, les administrateurs des hommes ». Puis il glose un vers d'Alcman (1) : « *Il leur allotit son propre lot et répartit entre eux les δαίμονες qui lui revenaient à lui-même,* c'est à dire les partages, les parts assignées par les *δαίμονες* » (2).

A mesure qu'on s'éloigne d'Homère, *δαίμων* au singulier (3) perd de plus en plus la valeur d'une personne pour se rapprocher du neutre. Le recueil de Théognis offre les deux acceptions (4). Le *δαίμων* personnifié dispense la richesse même au plus mauvais : mais la part de l'excellence (5) n'est donnée qu'à l'élite (6) ; nul homme n'est riche ou pauvre, bon ou mauvais, sans l'intervention de la divinité dispensatrice, *νόσφιν δαίμονος* (7) ; cette même divinité remplit d'illusions celui qui tend trop ardemment à l'excellence (8) ; l'espoir, le goût du risque sont dits de mauvais démons parce qu'ils répartissent le mal comme le bien (9). Mais on lit en même temps : « beaucoup ont le cœur mauvais, mais une bonne

(1) fr. 69 Bergk = 72 Edmonds.

(2) Schol., ad *Il.*, I, 222 *οὕτως δαίμονας καλεῖ θεοὺς ὅτι διαιτηταί εἰσι καὶ διοικηταὶ τῶν ἀνθρώπων, ὡς Ἀλκμὰν ὁ λυρικός φησι · ʻὅς Fέθεν πάλοις ἔπαλε δαιμόνας τ' ἐδάσσατοʼ, τοὺς μερισμούς, τὰς διαιρέσεις αὐτῶν.* J'ai accentué *δαιμόνας τ'* avec Wilamowitz, *op. cit.*, p. 363, n. 1. L'*α* finale est allongé : *δαίμονας* edd. Bergk et Edmonds corrigent fâcheusement en *διανομάς* : la citation n'as plus de sel.

(3) Non au pluriel : l'évolution de *δαίμονες* est toute contraire. Dénotant à l'origine un aspect de la divinité, le mot en vient à signifier une classe particulière d'êtres divins, intermédiaire entre les *θεοί* et les hommes. Les *δαίμονες* d'Hésiode, *Trav.*, 122, sont encore des dieux. « Les hommes de la race d'or deviennent des *dieux* : le mot *δαίμονες* n'a pas d'autre sens dans la langue épique,et la distinction des *dieux* et des *génies* est postérieure à Hésiode », Mazon, *Commentaire*, p. 71. Cf. Rohde, *Psyché*, trad. fr., pp. 79-80. Noter que ces *δαίμονες* sont « distributeurs de la richesse », *πλουτοδόται*, 126. D'après un doxographe cité par Athénagore, *Apol.*, 23, p. 141, 16 Geffcken, c'est à Thalès que remonterait la distinction entre dieux et génies. Toujours est-il que la notion de démons intermédiaires n'est vraiment répandue qu'à partir de Platon et de Xénocrate. Sur la démonologie platonicienne, cf. Robin, *Th. plat. de l'Amour*, pp. 132 ss.

(4) Cf. Wilamowitz, *op. cit.*, p. 364, n. 1.

(5) *ἀρετῆς μοῖρα.*

(6) 149-150. Dans le même sens de « dispensateur », c'est *θεός* qui apparaît au v. 151.

(7) 165-166. Cf. l'expression contraire *σὺν δαίμονι*, *Il.*, XI, 792 etc.

(8) 402-406.

(9) 637-638.

fortune (1) : chez d'autres, le vouloir est bon, mais ils gémissent sous le poids d'une mauvaise fortune » (2). Le « distributeur de parts » et la « part distribuée » finissent ainsi par se confondre avec *τύχη*. *Δαίμων γενέθλιος*, écrit encore Pindare (3) pour désigner la part, ici d'excellence, assignée à la naissance : c'est le *μοιραγενὴς ὀλβιοδαίμων* de l'*Iliade*. Mais voici l'alliance *τύχα δαίμονος* (4), toute semblable à l'expression *τύχα πότμου* (5). L'esprit puissant de Zeus gouverne le *δαίμων* des héros qui lui sont chers (6) ; *δαιμόνιαι* sont dites les qualités (7) qu'on tient de la nature et que fait triompher la Bonne Fortune (*εὐτυχία*) (8). Rien d'étonnant à voir Aristophane unir, comme deux synonymes, *δαίμων* et *τύχη* : « selon la part assignée par le distributeur divin » ou « selon la fortune », c'est même chose (9).

Le sens d'*εὐδαίμων* se découvre en conséquence. L'*εὐδαίμων* est « celui qui a reçu une bonne part ». Et, sans doute,le mot implique, dans le principe, une idée religieuse : cette bonne part nous a été distribuée par la divinité ; tout bien, tout mal aussi, nous vient des dieux. Mais le sens religieux ne va pas au delà. Il ne faut pas encore l'entendre comme une habitation de Dieu en nous. Quand Héraclite prononce : « C'est son propre caractère qui pour chaque homme est son *δαίμων* » (10), il ne vise point, comme Marc Aurèle, ce dieu intérieur, *ὁ ἔνδον δαίμων*, auprès duquel il nous suffit de nous tenir, seul à seul (11). C'est par un lent progrès qu'on aboutit à cette admirable doctrine. Pour le sage d'Éphèse, chacun de nous se distribue à lui-même sa part, chacun fait sa destinée : celle-ci ne dépend que du caractère (*ἦθος*) (12). Mais, quand Mé-

(1) *χρῶνται ... δαίμονι δ' ἐσθλῷ.*

(2) *δαίμονι δειλῷ μοχθίζουσι*, 161-164.

(3) *Ol.*, XIII, 105.

(4) *Ol.*, VIII, 67.

(5) *Pyth.*, II, 56.

(6) *Pyth.*, V, 122-123.

(7) *ἀρεταί.*

(8) *Nem.*, I, 9-10.

(9) *Ois.*, 544 : *κατὰ δαίμονα καὶ κατὰ συντυχίαν ἀγαθήν*, cf. Diagoras, 2 (Edmonds) : *κατὰ δαίμονα καὶ τύχαν.*

(10) *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, fr. 119 Diels.

(11) II, 13 , 1.

(12) C'est la même idée qu'exprime, semble-t-il, le mythe d'Er dans la *République*, X, 617 e : l'âme qui va recommencer une nouvelle vie mortelle ne se voit pas attribuer un lot par le *δαίμων*,c'est elle-même qui choisit son *δαίμων*,

nandre met au principe de la béatitude la présence du Bon Génie attaché à notre personne, cet « ange gardien », cause de notre destin, représente une conception nouvelle (1).

Elle rencontre peut-être une croyance populaire. Platon a sûrement contribué à lui donner son fondement. Le mythe du *Phédon* mentionne, d'après la tradition (2), le Génie particulier à chaque individu, qui l'accompagne depuis la naissance et qui le mène, après la mort, au lieu du jugement (3). Ce Génie a reçu mission de veiller sur l'individu : c'est là son poste (4). L'étranger, disent les *Lois*, parce qu'il n'a ni parents ni amis, mérite au plus haut degré la pitié des dieux et des hommes : aussi a-t-il, pour le défendre, un *ξενίος δαίμων* qui fait partie du cortège de Zeus Xénios (5). Tout cela ne quitte guère la tradition commune et pourrait n'être qu'une application du vers d'Hésiode (6) : « par le vouloir de Zeus puissant, les vaillants (7) deviennent des dieux qui, vivant sur la terre, veillent sur les hommes mortels ». Mais voici plus original. C'est l'âme même qui est notre *δαίμων*. « Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous, il convient d'observer que c'est Dieu qui la donne à chacun comme un *δαίμων*, c'est ce Génie dont nous avons dit qu'il habite dans la partie la plus élevée de notre corps. Or, en vertu de son affinité avec le ciel, cette âme, notre Génie, nous tire loin de la terre, car nous sommes une plante non pas terrestre, mais céleste. En effet, c'est du côté de là-bas, du côté où, pour la première fois, notre âme a pris naissance, que la divinité a suspendu la tête, qui est comme

son destin ; et ce choix personnel lui est bien inspiré par son caractère, son *ἦθος*. *Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται ἀλλὰ ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε*, cf. *Lois*, X, 904 b-c.

(1) fr. 550 Kock : *ἅπαντα δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται — εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου.*

(2) *ὡς λέγεται*, 107 d.

(3) Noter *ὁ ἑκάστου δαίμων ὅσπερ (ἕκαστον) ζῶντα εἰλήχει* : l'idée de lot distribué est encore toute proche. Cf. Ps. Lys., *Epitaph.*, 78 : *ὅ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχώς*, Théocr., IV, 40 : *αἰαῖ τῶ σκληρῶ μάλα δαίμονος ὅς με λελόγχει.* Touchant l'inauthenticité de l'*Epitaphios*, cf. Wilamowitz, *Platon*², II, 127, 1.

(4) 108 b : *ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται ἀγομένη*, cf. 113 d.

(5) V, 729 e.

(6) *Trav.*, 112. Platon le cite deux fois.

(7) De la race d'or.

la racine de tout le corps » (1). De tout ce qui nous appartient en effet, c'est l'âme qui est le plus divin, parce qu'elle est, de tous nos biens, celui qui est le plus à nous. Aussi chacun doit-il rendre un culte à son âme, et ce culte vient tout de suite après les honneurs dus aux dieux et aux divinités secondaires. Or l'on honore son âme non point par discours ou présents, mais en tâchant à la rendre meilleure (2). Ainsi l'âme, choisissant elle-même sa destinée, se dispensant sa propre part, est-elle en vérité notre propre *δαίμων*. On est heureux ou malheureux par sa faute, c'est dire par la faute du *δαίμων* qui réside en nous. Et ce *δαίμων* vient bien du ciel, de Dieu (*θεόθεν*), puisque c'est l'âme. Tel est maintenant le sens profond dont s'est enrichi l'aphorisme *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*. Dans la même ligne de pensée, Démocrite avait dit déjà : « l'*eudémonie*, la *kakodémonie*, sont choses de l'âme. Car l'*eudémonie* ne consiste ni dans les troupeaux ni dans l'or : l'âme même est l'habitacle de son destin » (3). Xénocrate reprend à peu près les mêmes mots. Mais ils sont désormais plus lourds, gros de toute une mystique. L'âme est parente de la forme divine. Elle est faite pour contempler l'Idée. Dans une vie antérieure, elle l'a vue. Elle la verra de nouveau après la mort. Divine, *δαίμων* elle-même, elle rejoindra les *δαίμονες* pour se nourrir, avec eux, dans la plaine de Vérité. Alors, dit le *Phédon*, elle connaîtra l'« eudémonie ». C'est tout ce contexte platonicien qui, du propos de Xénocrate, fait vraiment un évangile neuf : « l'*εὐδαίμων*, c'est l'homme dont le *δαίμων* est vertueux (4) et cela revient à dire, avec Xénocrate,

(1) *Tim.*, 90 a-b.

(2) *Lois*, V, 726 e - 727 e. Marc Aurèle songeait-il à cette belle doctrine quand il parle de la *θεραπεία* du dieu intérieur, II, 13, 1-2 ?

(3) fr. 170-171 Diels : *ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος*. Ainsi ai-je traduit cette *γνώμη*. Pour la bien comprendre, il faut se référer, semble-t-il, à l'évolution générale du mot *δαίμων* : distributeur de parts, part distribuée, fortune, fortune dépendant de l'âme. Un sens proprement mystique me paraît ici peu probable. Les sentences morales de Démocrite ne livrent point trace de mysticisme. Elles se rapprochent bien plus du sentiment populaire, tel qu'on le voit exprimé dans les poètes gnomiques. Le mysticisme ne s'introduit dans cette doctrine morale qu'avec Platon, *peut-être* sous l'influence de l'orphisme. Pour les tablettes de Pételie, de Thourii, cf. *Orphicor. fragm.*, fr. 32 a-g Kern ; pour Empédocle, cf. fr. 115 Diels.

(4) *σπουδαῖος* : il pourrait ne s'agir que de l'*ἦθος*, mais nous avons vu quelle est, aux yeux du philosophe platonicien, la vraie vertu, cf. *supra*, Prem. Partie, chap. II, La *κάθαρσις*.

que c'est l'homme qui possède une âme vertueuse : car le *δαίμων* de chacun n'est rien d'autre que son âme » (1).

Mesurons le terrain conquis. La bonne part, pour le paysan Hésiode, est celle qu'on s'acquiert par le travail, exactement le travail de la terre. *Εὐδαίμων* est conjoint à *ὄλβιος* qui n'a jamais désigné que la félicité matérielle (2) : « heureux donc est celui qui, retenant tous ces conseils (3), travaille sans offenser les Immortels, discernant les avis célestes et n'enfreignant aucune des règles que les dieux ont établies » (4). Travailler, ne pas éveiller le courroux des Immortels (*ἀναίτιος ἀθανάτοισιν*), voilà le secret de cet infime bonheur qui est la part de l'homme. Pindare, chantre des « meilleurs », *ἄριστοι*, goûte des plaisirs plus exquis, mais non moins temporels. S'il est un homme heureux, dit-il à Hiéron, tu dois l'être : la béatitude est ta part (5). Hiéron n'est-il pas conducteur de peuple ? N'est-ce pas le plus beau sort ? L'*εὐδαίμων ἀνήρ*, le héros vraiment digne qu'on le chante, c'est le vainqueur aux grands jeux, celui qui au pugilat ou par la valeur de ses jambes (6), par son audace ou sa force, a remporté le prix (7). L'ode à Sogénès, vainqueur au pentathle, nous fait connaître les éléments du bonheur selon le cœur de Pindare : la valeur physique, une jeunesse et une vieillesse également brillantes, des enfants et des petits-enfants capables de conserver ce beau renom et même de s'attirer une gloire encore meilleure (8). C'est l'idéal de Solon tel qu'il l'expose à Crésus dans l'anecdote fameuse. Le plus heureux des hommes fut Tellos l'Athénien. Tant qu'il vécut, la cité fut en paix. Ses fils furent des bons et beaux. Ils eurent tous, à leur tour, des enfants qu'il connut et dont aucun ne périt. Il eut des biens assez consi-

(1) Arist., *Top.*, II 6, 112 a 36. Cf. Clem. Alex., *Strom.*, II, 22, p. 499 P. L'*εὐδαιμονία* équivaut à *τὸ εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν*.

(2) Cf. Sappho, fr. 100 Edm. (80 Bergk) : *ὁ πλοῦτος ἄνευθ' ἀρετᾶς οὐκ ἀσίνης πάροικος — ἀ δ' ἐξ ἀμφοτέρων κρᾶσις εὐδαιμονίας ἔχει ἄκρον*, où l'*eudémonie* implique, on le voit, la possession de la richesse et de l'*arétè*. Mais le texte est-il sûr ? Edmonds lit, d'après Hésychius, *δαιμονίαν ἄκραν ἔχει*. Si l'on garde *εὐδαιμονίας*, le mot apparaîtrait ici pour la première fois dans la littérature grecque.

(3) Relatifs aux *travaux* des champs et aux *jours* favorables à chaque ouvrage.

(4) *Jours*, 826-828.

(5) *τὶν δὲ μοῖρ' εὐδαιμονίας ἕπεται*, *Pyth.*, III, 84.

(6) *ποδῶν ἀρετᾷ*.

(7) *Pyth.*, X, 22-24.

(8) *Ném.*, VII, 98-101.

dérables pour le genre de vie que l'on mène à Athènes. Sa mort enfin fut la plus glorieuse : il tomba dans un combat contre Éleusis en repoussant l'ennemi. Les Athéniens lui firent des funérailles nationales et le comblèrent d'honneurs (1). On notera qu'*εὐδαίμων*, *εὐδαιμονία*, qui n'apparaissent point dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, sont encore rares chez Pindare. Le poète préfère le vieux mot *ὄλβιος*, dérivé d'*ὄλβος* dont le sens est gonflé de félicité charnelle. *Ὀλβιώτατος*, dit Hérodote pour désigner le bonheur de Tellos. Ayant rapporté la coutume des Massagètes qui cuisent et mangent leurs vieux parents, « ce sort, conclut-il, est à leur sentiment le plus heureux qui puisse être », *ταῦτα τὰ ὀλβιώτατά σφι νενόμισται* (2).

« Heureux celui qui descend dans la noire demeure d'Hadès sans avoir connu de lutte douloureuse, sans s'être blotti de peur à la vue de ses ennemis, sans que la nécessité l'ait contraint à pécher ou à éprouver la bonne foi de ses amis ». Ainsi parle, frère de Qohélet, le pessimiste des *Theognidea* (3). Trois adjectifs correspondent à notre seul *heureux* : *μάκαρ*, *εὐδαίμων*, *ὄλβιος*. La nature même du bonheur célébré fait ces trois mots synonymes : la béatitude ne quitte pas ici le plan humain. Mais voici un autre son : « Puissé-je être heureux, aimé des dieux Immortels, ô Cyrnus : c'est là toute la gloire vers laquelle tende mon amoureux désir » (4). Ne voit-on pas, depuis Hésiode, le progrès ? Le bonheur dans les *Travaux*, se réduisait à une vie sans offense contre les Immortels. Le paysan connaît les signes fatidiques. Il déchiffre le vol des oiseaux. Il ne manquera pas aux rites. Les dieux alors le laisseront tranquille. Meilleure est maintenant l'*eudémonie*. Elle n'est rien de moins que l'amitié des dieux.

(1) Hérod., I, 30, 4-6.

(2) I, 216, 2.

(3) 1013-1016.

(4) 653-654, fragment authentique : *ἀρετῆς δ' ἄλλης οὐδεμιῆς ἔραμαι*. *ἔραμαι* est très fort. C'est le désir d'amour, l'*ἔρως* qui, chez Platon, est justement le guide intermédiaire entre l'âme et l'Idée. La Forme ultime du Beau est l'ultime objet d'amour. Ce n'est sans doute encore qu'un pressentiment bien lointain. Mais l'on voit dans quel bon terreau s'enracine la fleur exquise. Pour la traduction d'*ἀρετή*, cf. Pind., *Olymp.*, VII, 89 : *ἄνδρα τε πὺξ ἀρετὰν εὑρόντα*, Soph., *Philoct.*, 1420 : *ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον*,, Plat., *Banq.*, 208 d : *ἀλλ', οἶμαι, ὑπὲρ ἀρετῆς ἀθανάτου καὶ τοιαύτης δόξης εὐκλεοῦς πάντες πάντα ποιοῦσιν*, etc.

Ces préambules nous conduisent à étudier le problème tel qu'il se posait dans l'entourage de Socrate et parmi les disciples de Platon. Nous connaissons le but : c'est d'être heureux. Mais en quoi consiste le bonheur? Belle matière à controverses ! (1).

A l'époque de Cicéron, les jeunes Romains en quête de sagesse trouvaient à Athènes quatre écoles. Elles différaient quant à leurs vues du monde, et touchant les problèmes de l'être et du connaître. Elles ne s'accordaient même pas sur le vrai nom du bonheur. Mais toutes se targuaient d'y conduire. Chacune en avait le secret : c'était, comme de juste, le meilleur. Trois siècles auparavant, dans un ouvrage non pas de science, mais de dialectique, où il rapporte par conséquent les opinions communes de son temps,

(1) Il y aurait grand intérêt à retracer les variations de l'idée de béatitude chez les philosophes moralistes de la Grèce. Répétons-le, le Grec n'a jamais changé quant à l'universalité de cette fin. Il n'a jamais admis que l'homme pût tendre, en définitive, à autre chose qu'à être heureux. C'était là pour lui l'une de ces vérités incontestables, s'imposant à tous, qui, dans l'ordre de la pratique, tiennent le rang de principe premier, de prémisse au syllogisme. Alors même que, dans Athènes découragée, privée de son empire et de sa liberté, les sages du Jardin et de la Stoa réduisaient le bonheur à un état négatif, à une absence, à un éloignement : *ἀλυπία, ἀοχλησία, ἀταραξία, ἀπάθεια* (La théorie de ceux qui assimilent la béatitude à un *ἄλυπος βίος* est déjà critiquée dans le *Philèbe*, 43 d, 44 b ss., cf. Epicur., fr. 85 Bailey. L'*ἀοχλησία* est mentionnée par Speusippe, *στοχάζεσθαι τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας*, *ap.* Clem. Alex., *Strom.*, II, 21, cf. Epicur., *Ep.*, III, 127, et fr. lxxix Bail. L'*ἀταραξία* est plus particulièrement significative de l'épicurisme, *Ep.*, I, 82 ; II, 85, 96 ; III, 128, fr. 1 et 80 Bail., etc., comme l'*ἀπάθεια* des Stoïciens, cf. *Stoicor. Vet. Fragm.*, Index, s.v.), c'est toujours le bonheur qu'ils cherchaient pour eux-mêmes et vers lequel ils conduisaient les jeunes âmes. Le Portique ne fait pas exception. S'il insiste sur quelques idées qui peuvent s'apparenter à notre notion de *devoir* : *τὸ καθῆκον, τὰ καθήκοντα*, déjà chez Xénoph., *Cyrop.*, I, 2, 5, fréquent chez les Stoïciens, Cic., *de Officiis* (*officium* en est la traduction), I, 3 ; Diog. Laert., VII, 25, etc., celui-ci n'en obtient pas, pour autant, le primat. Il n'est pas « l'impératif catégorique », l'axiome tout premier. Le mot même l'indique: *τὸ καθῆκον*, « ce qui convient ». C'est encore un relatif, non l'absolu. L'absolu est le Bien, qui se confond avec l'*eudémonie*. Sénèque, stoïcien, écrit *sur la vie heureuse*. Le but dernier n'a donc point varié. Mais la manière dont on le détermine, et, partant, les moyens grâce auxquels on y va, n'ont pas été les mêmes en tout temps. Or l'étude de ces mutations est la plus utile qui soit pour déceler les réactions de l'âme grecque. Lorsqu'on sait, d'un homme, où il met son bonheur, et comment il le cherche, on n'est pas loin de le connaître à fond.

le Stagirite écrivait (1) : « Disons donc que la béatitude est (1) un heureux comportement joint à de la vertu (2), ou (2) un état de vie à quoi rien ne manque (3), ou (3) la possession sûre et tranquille du genre de vie le plus agréable (4), ou (4) l'abondance de troupeaux et d'esclaves avec la puissance de les conserver (5) et d'en user » (6). Selon Burnet (7), les trois dernières définitions feraient allusion déjà à des disputes scolaires au sein de l'Académie. Le *Philèbe* témoigne d'un débat analogue. Socrate y parle des « ennemis », des « partisans » de Philèbe (8). Ces ennemis sont les fâcheux qui réduisent le plaisir à l'absence de peine. Peut-être s'agit-il de Speusippe (9). Les partisans tiennent au contraire pour la nature positive et pour la primauté de l'*ἡδονή*. C'est l'opinion d'Eudoxe, ainsi que le conjecture Wilamowitz d'après un mot d'Aristote (10). Voilà donc une « question disputée » dont Socrate se constitue l'arbitre. Tel dut être souvent le rôle du vieux Platon. L'on sait par les Dialogues mêmes combien les jouvenceaux goûtaient le *διαλέγεσθαι*. Quel sujet passionnant, le bonheur ! Il est toujours actuel. Il l'était singulièrement, paraît-il, en ce temps.

C'est que la « vie heureuse », pour les bien nés d'Athènes, ne pouvait guère se séparer de l'influence politique dans la cité. Elle se confond avec la puissance, et s'y proportionne. Plus puissant est le gouvernant, meilleur est son bonheur. De là ces parallèles si nombreux entre le bonheur du tyran qui, par définition, rassemble entre ses mains toutes les rênes du pouvoir, et le bonheur du philosophe. Le *Gorgias* déjà esquisse la comparaison. La plus grande partie du livre IX de la *République* y est consacrée. Le même thème fait l'objet d'un ouvrage de Xénophon, le *Hiéron*.

(1) On sait combien, dans l'*Ethique*, dialectique elle aussi (au sens aristotélicien), Aristote a soin de s'accorder au sentiment populaire, aux *λεγόμενα*, jusqu'à nous faire connaître l'inscription de Délos, I, 8.

(2) *εὐπραξία μετ' ἀρετῆς*. Sur ce type de définition, cf. *Top.*, VI 13, 150 b 27 ss.

(3) *αὐτάρκεια ζωῆς*, cf. *Phil.*, 20 c ss.

(4) *ὁ βίος ὁ μετ' ἀσφαλείας ἥδιστος*.

(5) Litt. « de veiller sur eux », *μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς*.

(6) *Rhét.*, I 5, 1360 b 14 ss.

(7) *The Ethics of Aristotle*, Londres, 1900, p. I, n. 1.

(8) 44 b, c.

(9) Cf. Wilamowitz, *Platon*², II, 272.

(10) *Eth. Nic.*, X, 2, 1172 b 9 ss., cf. Wilamowitz, *op. cit.*, II, 276 et I, 630.

En vérité l'on touchait là un sujet brûlant. Tout jeune ambitieux visait au fond à la tyrannie. Sans doute, on s'en cachait. Le nom seul était exécrable. Nul héros n'avait mérité plus de gloire que les deux meurtriers d'Hipparque, Harmodius et Aristogiton. Simonide avait composé leur éloge. Un scolion fameux se chantait aux repas où l'on redisait leur exploit. « Ils ont tué le tyran, rendu aux citoyens d'Athènes l'égalité sous la loi. O cher Harmodius, non certes, tu n'es pas mort. Tu vis dans l'île des Bienheureux auprès d'Achille rapide et du valeureux Diomède... Votre gloire jamais ne passera sur terre, cher Harmodius, cher Aristogiton » (1). Mais la réalité du pouvoir absolu brillait à l'horizon des rêves. Périclès n'avait-il pas été souverain maître d'Athènes? Son neveu Alcibiade ne convoitait pas moins. Et le misérable Cléon marchera sur leurs traces. Or, dans la démocratie, par quel moyen s'assurer cette proie? Par l'éloquence. Et qui enseignait l'éloquence, l'art de persuader au peuple ce qu'on veut qu'il décrète? Les sophistes. « Dans l'excès de leur audace, ils vantent leur savoir auprès des jeunes gens : si vous nous prenez pour maîtres, disent-ils, vous saurez ce que vous devez faire, et cette connaissance vous obtiendra le bonheur » (2). Isocrate y revient par deux fois : « Oui, toute la vertu, toute la béatitude, ils prétendent l'enseigner pour trois ou quatre mines » ; « docteurs de la sagesse, dispensateurs de la félicité, voilà les titres de ces pauvres hères » (3). Dangereuse concurrence! Professeur lui-même et maître de sagesse, φιλόσοφος comme il aime a se dire, Isocrate s'indigne contre une surenchère aussi déloyale (4).

(1) *Scolia*, 10 Edmonds, cf. ARISTOPH., *Guêpes*,1216ss., et PLAT., *Banq.*,182 c.

(2) ISOCR., *C. les Sophistes*, 3.

(3) *Ibid.*, 4.

(4) Isocrate distingue, au vrai, ce premier groupe de σοφισταί qu'il dénomme, d'une manière générale, οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες, de ceux qui enseignent les πολιτικοὶ λόγοι. C'est qu'il vise plus particulièrement d'abord tous les disputeurs qui font usage du διαλέγεσθαι, qu'il s'agisse de la bonne méthode, de la dialectique proprement dite, ou de la mauvaise, de l'éristique. Si l'on songe que, dans l'*Antidosis*, 258-259, où il s'en prend sûrement à l'Académie, Platon et ses disciples sont désignés à nouveau par les οἱ περὶ τὰς ἔριδας σπουδάζοντες, il est fort probable, que dans le *discours contre les Sophistes*, c'est déjà le même Platon qui est visé, joint à d'autres socratiques, Antisthène et Eschine de Sphettos. Dans ce cas, Isocrate est naturellement amené à les distinguer de tels autres sophistes qui se bornent à l'enseignement des λόγοι πολιτικοί. Platon enseigne bien, sans doute, la politique. Tout son but est de préparer de vrais gouvernants. Mais, précisément, la nouveauté de la doctrine platonicienne en cette matière tient dans le fait que l'on a reconnu la nécessité d'unir la philosophie à l'art de gouverner. La seule *paidéia* convenable à l'institution du politique est la philosophie. Non pas au sens d'Isocrate : la philosophie ne se réduit point à la « culture générale ». Elle est connaissance de l'être, et cette science s'acquiert par le διαλέγεσθαι. Platon n'a donc point pour objet la politique pratique. Il n'y prépare pas immédiatement. Il n'enseigne pas les λόγοι πολιτικοί. Il forme, à coup sûr, des gouvernants, mais c'est en commençant par les rendre philosophes. La séparation des deux groupes est donc naturelle à l'époque de Platon. Il n'en va plus de même si l'on remonte plus haut, si l'on considère les sophistes du temps de Socrate, ceux qui attirent les beaux jeunes gens des Dialogues. Ceux-ci enseignent bien la sagesse et le bonheur. Mais sagesse et bonheur se confondent à leurs yeux avec la puissance dans la cité, et cette puissance ne s'obtient que par l'art de persuader. Ces premiers sophistes sont à la fois διδάσκαλοι ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας et τεχνῖται τῶν πολιτικῶν.

On voit donc en quel courant de pensée les idées morales de Platon viennent prendre place. Où est le secret du bonheur? Lorsqu'il commence à réfléchir, nulle question n'est plus débattue, nulle n'intéresse davantage la jeunesse d'Athènes. C'est un problème vital. Aucun homme ne renonce à être heureux. Le frère de Glaucon et d'Adimante, riche d'espoirs, et qui sentait bouillonner en lui tant de forces neuves,eût-il pu éviter de s'interroger sur ce point? Qui trouve-t-il pour lui répondre? Un Athénien qui parvenait à l'âge adulte vers la fin du ve siècle voyait s'offrir à lui deux sortes de guides spirituels. Les plus anciens sont les poètes. Leurs ouvrages formaient la base de l'éducation. Ils avaient pour eux tout le poids de la tradition. Comme on les apprenait d'abord, ils imprimaient en l'âme encore ductile une marque qui ne s'effaçait point. Quand il veut définir une vertu, c'est à la sagesse des poètes que Socrate, en premier lieu, s'adresse. Cette sagesse résumait l'idéal commun, populaire. Une curieuse liste des parties ou éléments de la béatitude (1) nous le fait connaître. On y voit associées les trois espèces de biens énumérées par Aristote : biens de l'âme, biens du corps, biens extérieurs (2). Tous les trois sont nécessaires. Les voici donc selon l'ordre, un peu confus, où les range le Stagirite : bonne naissance, amitiés nombreuses, amitiés bonnes (3), ri-

(1) μέρη τῆς εὐδαιμονίας, ARIST., *Rhet.*, I 5, 1360 b 19.

(2) *Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b 12 ss. Cf. déjà PLAT., *Euthyd.*, 279 b, *Phil.*, 48 e, *Lois*, V, 473 e.

(3) χρηστοφιλία, c'est à dire avec les χρηστοί, les ἄριστοι, les « meilleurs », au sens social aussi bien et plus même que dans l'acception morale.

chesses, beaux enfants, verte vieillesse, beauté, force physique, grandeur (1), valeur dans les jeux athlétiques (2), gloire, considération (3), faveurs de la fortune, vertu (4). Toutes ces conditions conspirent à la vie heureuse (*εὖ ζῆν, εὐπραξία*), c'est dire à un état heureux du corps et de l'âme, au libre épanouissement de toutes nos facultés, sans nul obstacle extérieur. C'est cet état que Démocrite, si proche encore du sentiment populaire, définit par le mot *εὐθυμίη* (5). Il avait composé un traité *Du bon état de l'âme* (*περὶ εὐθυμίης ἢ εὐεστώ*), lequel est la fin de notre activité, notre souverain bien, la béatitude. C'est autre chose que la volupté. C'est ce sentiment de paix, de sérénité (6), que l'âme éprouve quand rien ne la trouble, ni terreur, ni crainte superstitieuse, ni passion d'aucune sorte (7). Démocrite le nommait encore *ἀθαμβίη*, selon Clément d'Alexandrie, et ce mot vise plus particulièrement l'absence de terreur sacrée, de *θάμβος*; d'autres désignaient ce même état par d'autres noms: Nausiphane, disciple de l'Abdéritain, l'appelait *ἀκαταπληξία*, Hécatée, son compatriote, *αὐτάρκεια* (8). La première maxime pour y atteindre est de ne jamais dépasser sa mesure, de ne point aller au delà des capacités qu'on tient de la nature. Le philosophe usait pour l'exprimer d'une image de l'ordre physique. Tout corps est composé d'atomes, d'une certaine masse de molécules, *ὄγκος*. A chacun d'eux convient une masse déterminée,

(1) *μέγεθος*: s'agit-il de la taille, puisque ce groupe concerne les biens du corps, ou d'une haute situation sociale?

(2) *δύναμις ἀγωνιστική*, cf. Pindare.

(3) *τιμή*: exactement « marques d'honneur qui consacrent cette gloire ».

(4) Morale? ou excellence en tous ordres? Cf. une liste analogue, *Eth. Nic.*, I, 8.

(5) Cf. en particulier fr. 189, 191 Diels.

(6) *γαλήνη*. Cf. les deux vers d'Agathon dans le *Banquet*, 197 c. L'amour est celui qui produit *εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις πελάγει δὲ γαλήνην — νηνεμίαν ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει*. Comme le note M. Robin, il semble y avoir parallélisme entre l'homme et la mer. Cf. le *γαληνισμός* d'Épicure, *Ep.*, I, 83 fin et I, 37: *ἐγγαληνίζων τῷ βίῳ*.

(7) Diog. L., IX, 45. Peut-être l'*εὐαρέστησις* d'Héraclite a-t-elle déjà le même sens, cf. Clem. Alex., *Strom.*, II, 21, p. 497 P.: *Ἀναξάγοραν μὲν γὰρ τὸν Κλαζομένιον τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν λέγουσιν, Ἡράκλειτόν τε τὸν Ἐφέσιον τὴν εὐαρέστησιν*. Mais le mot est-il ancien? Tous les autres exemples (cf. Liddell-Scott[9], s.v.) sont de la *κοινή*.

(8) Cf. Clem. Alex., *Strom.*, II, 21, p. 498 P.

en proportion de ce que le corps doit être. L'âme aussi a son *ὄγκος*. Et la sagesse de l'âme consiste donc à conserver cette masse appropriée, sans vouloir davantage: « l'*εὐογκίη* est un état plus sûr que la *μεγαλογκίη* » (1). Ainsi cette morale rejoint-elle en droite ligne le plus vieux précepte delphique: « Rien de trop » (*μηδὲν ἄγαν*).

Le grand obstacle à la vie heureuse (*εὐζωία*) est l'inconstance des choses humaines. Les lyriques d'Ionie en avaient fait le thème ordinaire de leur inspiration. L'Ionien Hérodote signale ce grand fait dès le début de ses *Histoires* (2): « Beaucoup de cités qui furent importantes sont retombées aujourd'hui dans la médiocrité; et celles que de mon temps j'ai vues puissantes eurent jadis de modestes débuts. Sachant donc que le bonheur des hommes n'a point de stabilité permanente, je mentionnerai pareillement les événements grands et petits ». Comment se consoler de cette incertitude? Les élégiaques d'Asie Mineure invitaient à jouir de la vie, des dons précieux d'Aphrodite, avant l'heure de la vieillesse sombre. Le mot de Mimnerme: « Tiens-toi en joie » (3) pourrait être leur devise. Dans le mythe fameux, la belle jeune femme qui vient séduire Hercule adolescent symbolise cette *ἡδονή*. Les poètes d'Athènes, ces chantres religieux des Grandes Dionysies, proposaient un idéal tout contraire. Leur modèle est le héros, dont le magnanime Hercule offre le type achevé. Il ne fuit pas la souffrance. Il ne cherche pas à l'oublier dans l'ivresse du vin ou de la volupté. Il l'accepte et, par ses « travaux », mérite le prix de la vertu: « Sache-le, dit-il à Philoctète, précieuse est ta souffrance. Car ces maux que tu endures te conféreront la gloire » (4). Hercule ne doit-il pas lui-même à l'*ἀρετή* son auréole immortelle (5)?

(1) Fr. 3 Diels.

(2) I, 5, 4.

(3) *τὴν σαυτοῦ φρένα τέρπε*, Mimn., 12, *Theognid.*, 793 Edm. Ici encore Démocrite est très proche de la tradition poétique. Le *τερπνόν*, voilà le but de la vie pour un Mimnerme: *τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης*; Et Démocrite: *τέρψις καὶ ἀτερπίη οὖρος*, fr. 4 = 188; *ἀνθρώποισι εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ*, où l'on voit l'heureuse alliance de la mesure et de la joie, fr. 210 Diels. Tout ce fragment est de première importance.

(4) Soph., *Philoct.*, 1421-1422.

(5) *διεξελθὼν πόνους — ἀθάνατον ἀρετὴν ἔσχον, ὡς πάρεσθ' ὁρᾶν*, 1419-1420.

Idéal de l'*εὐζωία*, idéal de l'*ἡδονή*, idéal de l'*ἀρετή*, voilà donc ce qu'enseignaient aux adolescents les maîtres les plus vénérables de la Grèce. Cependant la cité les tente. Ils ne veulent point d'autre bonheur que de ravir cette proie. Naissance et fortune, beauté du corps et de l'âme, rien ne leur manque. Plus que tous autres, un Platon, « divine progéniture d'un illustre héros » (1), réunit ces conditions. La vie est devant lui comme une « terre grasse » (2). Qui le guidera? La seconde espèce de guides répondait à cette demande. C'est parce qu'ils contentaient un besoin si pressant que les sophistes s'imposèrent. On sait de reste quelle sorte de sagesse, ou pour mieux dire, d'*habileté* (*σοφία*) ils vendaient. Comme elle menait, disaient-ils, au bonheur, il est permis de leur attribuer un nouveau type de béatitude. Dans le morceau où il résume les définitions du bonheur, c'est à eux qu'Aristote songe quand il déclare que, pour quelques uns, l'« eudémonie » consiste en une certaine espèce de *σοφία* (3).

Pour d'autres, dit enfin le Stagirite, le bonheur est vie de pensée (*φρόνησις*) (4). On a reconnu Socrate. Assimiler la béatitude à la *φρόνησις*, tel a été l'objet constant de ses propos, sa marotte si l'on peut dire (5). D'un bout à l'autre des Dialogues, voilà sa marque propre. Dans le *Philèbe* encore, contre ses jeunes amis, partisans du plaisir, il exalte la vie de pensée.

Il y a donc peut-être quelque intérêt à suivre les variations de l'idée de béatitude chez Platon. La doctrine du *Phédon*, du *Banquet*, de la *République*, n'a pas dû lui venir d'un coup. L'assimilation du bonheur à la *θεωρία* est une nouveauté si grande, elle a eu tant d'importance dans l'histoire de la pensée humaine, qu'il vaut la peine d'en tracer la genèse

C'est un fait qui le caractérise, Platon n'a jamais tenu grand compte des biens extérieurs, peut-être parce qu'il les possédait de naissance, en plénitude. Santé, fortune, noblesse, beauté du corps et de l'âme, tous ces privilèges lui semblaient ordinaires. Or le désir naît d'un manque, Érôs est fils de Pénia. Peut-être

(1) *Rép.*, II, 368 a.

(2) Cf. la jolie expression d'Aristote, *Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b 26 : *τὴν ἐκτὸς εὐετηρίαν*, cf. *εὐημερία*, 1099 b 7, *εὐθηνία*, *Rhet.*, 1360 b 15.

(3) *ἄλλοις δὲ σοφία τις εἶναι δοκεῖ*, *Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b 25.

(4) *τοῖς δὲ φρόνησις*, 1098 b 24.

(5) Cf. *Banq.*, 221 e : *ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν*,

aussi était-il naturellement porté à l'ascétisme ; le théoricien de la *κάθαρσις* chantera avec trop d'accent les voluptés de l'âme purifiée pour qu'on doute qu'il exprime alors le fond de son caractère. Mais la cause principale paraît avoir été l'exemple de Socrate. Platon adolescent a vu de trop près ce grand modèle pour n'en être pas saisi. Il a gagné à ce commerce une sorte de mépris du monde. Aristote sera bien plus proche du sentiment commun quand il fera le compte de ces faveurs célestes sans lesquelles nul n'atteint au bonheur. « Le bonheur, la belle vie, dit Phèdre dans le *Banquet*, ne consistent ni dans le noble parentage, ni dans les honneurs, ni dans la richesse, mais dans l'amour » (1). Et la prosopopée du *Ménéxène*, reprenant le thème du « bon état » (*εὐπραξία*) qui ne dépend que de l'individu lui-même, montre un dédain analogue : « Le vieux précepte *rien de trop* a toujours paru salutaire, il l'est en réalité. Celui qui, en effet, met en lui seul les éléments de son bonheur et ne laisse point dépendre son propre bien de la bonne ou mauvaise chance des conditions extérieures, celui-là s'est préparé à la vie la plus excellente, il est le vrai tempérant, le vrai courageux, le vrai sage. Dans la possession comme dans la perte de la richesse et des enfants, il obéit au précepte : car ni sa joie ni sa peine ne dépassent la mesure, puisqu'il n'a mis son espérance qu'en lui-même » (2). Néanmoins ces considérations n'ont rien encore de bien neuf. Elle se relient, on le voit, au principe le mieux enraciné dans l'âme grecque. Elles continuent la lignée des aphorismes d'Héraclite : « C'est notre caractère qui décide de notre destin », et de Démocrite : « L'âme est la vraie demeure de celui qui fait notre sort » (3).

Aussi bien, à l'époque où Platon commence à réfléchir, n'avait-on guère souci de ces préceptes traditionnels. La tradition vivait sans doute au fond des cœurs. Elle avait nourri l'enfance. Mais les leçons des sophistes offraient des séductions plus vives. Leur « sagesse » fomentait les rêves des jeunes ambitieux. A ces tyrans en herbe elle livrait le secret.

Le bonheur du Grand Roi « avec ses monceaux d'or » était un lieu commun des cercles socratiques. Il semble qu'Antisthène ait consacré un dialogue à ce sujet (4). Platon en traite au moins deux

(1) *Banq.*, 178 c.

(2) *Ménéx.*, 247 e - 248 a.

(3) *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.*

(4) Cf. *Théétète*, éd. Diès, p. 207, n. 1. Le dialogue exista sûrement. Dion

fois (1). D'une manière générale, le bonheur du puissant, roi ou tyran, paraissait le plus enviable. L'ami des sophistes, Euripide, en fait l'éloge : « O mon chéri », gémit la vieille Hécube sur le cadavre de son petit-fils Astyanax, « si tu étais mort à l'âge d'homme en défendant la cité, si tu avais connu les épousailles et joui de la tyrannie qui rend égal aux dieux, je te dirais bienheureux, si c'est en cela que réside le bonheur » (2). Le tyran a tous les droits : « s'il faut commettre l'injustice, nulle occasion n'est plus belle que lorsqu'on s'empare de la tyrannie ; pour le reste, mieux vaut respecter la loi divine » (3). Polos, dans le *Gorgias*, vante la félicité d'Archélaos à qui ses crimes ont donné le trône de Macédoine (4). D'où vient que les plus puissants soient aussi les plus heureux ? C'est que le bonheur consiste à satisfaire ses passions. Or, qui les peut mieux satisfaire que le tyran ? Rien ne l'arrête, nul obstacle. Lui seul peut être injuste impunément. Tel est l'argument de Polos et de Calliclès dans le *Gorgias* (5), de Thrasymaque dans la *République* (6). Cet enseignement portait fruit. Dans l'esprit des adolescents, l'idée de pouvoir éveillait aussitôt l'idée de liberté sans frein et, par suite, de béatitude. Aussi Adimante est-il bien étonné du sort que la cité platonicienne fait aux gardiens (7). Ils devraient être parfaitement heureux puisqu'ils gouvernent. Mais quoi ! « Quel pauvre bonheur tu leur donnes, s'ils n'ont pas même le moyen de voyager à leur gré, de faire quelque petit présent à leurs maîtresses ou de dépenser comme bon leur semble », à la manière de ceux qui passent pour être heureux. Les rois de l'Atlantide commencèrent par être vertueux. Puis leur prospérité même les fit tomber dans le vice. Et alors, s'ils parurent aux clairvoyants laids et misérables, ceux qui ne connaissent pas le vrai chemin du bonheur les estimèrent parfaitement beaux et bienheureux, tout gonflés qu'ils étaient d'injuste avidité et de puissance (1).

Chrysostome l'utilise dans son 3e discours, sur la royauté. Mais il n'est pas prouvé qu'il fût d'Antisthène.

(1) *Gorg.*, 470 e, *Théét.*, 175 c.

(2) *Troad.*, 1168-1170.

(3) *Phoen.*, 524-525.

(4) *Gorg.*, 470 d.

(5) Polos : 470 d et la discussion qui s'ensuit, Calliclès : 491 e - 492 d et le long débat avec Socrate.

(6) I, 343 b - 344 d. Socrate y répond au l. IX.

(7) *Rép.*, V, 419 e - 420 a.

Il ne faut pas diminuer la gravité de cette crise dans l'histoire de la cité. Athènes y dut sa ruine. Plus que tout autre, l'État antique ne subsistait que par l'effet de préjugés sociaux. La cité faisait un tout. Elle était au citoyen toute la raison de vivre. Elle lui garantissait ses moyens d'existence, ses idées morales et ses dieux. Idée et réalité, l'individu recevait tout de la communauté. Mais c'était à la condition qu'il subordonnât son bien propre au bien commun. S'il distinguait l'un de l'autre, s'il ne cherchait l'un qu'au détriment de l'autre, s'il en venait à désirer, pour être heureux, se rendre maître de l'ensemble, ce seul désir, cette unique ambition, le conduisaient à subvertir les fondements du tout. Du même coup, il perdait le bonheur. Séparé du corps, hostile au corps, le membre assurait sa propre chute. Corps et membre devaient périr. Nulle part moins qu'à Athènes l'individualisme n'était possible.

Deux hommes tentèrent de réagir. L'âme de cette réaction est tout entière dans le mot *justice* qu'explique la *République* : « Le bonheur à considérer n'est pas celui de telle classe privilégiée, mais le bonheur de la cité en son ensemble » (2). Mettre chaque être à son rang, dépendant du tout, servant au tout, voilà le salut. L'homme véritablement heureux, c'est l'homme de bien, le *καλὸς κἀγαθός*, le *juste* (3). L'homme véritablement malheureux n'est pas le pauvre ou l'obscur, mais l'injuste. Archélaos n'est pas heureux. Et le coupable châtié est moins malheureux encore que s'il évite sa peine (4). La vraie sagesse, c'est de connaître la justice et de la pratiquer. Voilà le legs de Socrate.

Mais encore, qu'est-ce que la justice ? Quel en est le modèle ? Où trouver une justice qui ne varie point, qui ne dépende pas de l'individu, qui vaille par elle-même, par ce qu'elle est en soi ? Le plus souvent, on ne s'arrête qu'à des cas particuliers : « Quel tort te fais-je ou me fais-tu ? ». « Le Roi est-il heureux avec ses monceaux d'or ? ». Le sage digne de ce nom, le philosophe, se perdra-t-il en ces contingences ? N'est-il pour lui nul moyen d'atteindre à l'ab-

(1) *Critias*, 120 e - 121 c.

(2) V, 420 b.

(3) *Gorg.*, 470 e.

(4) *Ibid.*, 470 e, 471 a-e, 472 e ss.

solu? Si fait. Le philosophe examine en elles-mêmes (1) la justice et l'injustice, leur essence respective, leur différence d'avec tout le reste, leur distinction mutuelle, il considère pareillement la royauté, le bonheur et le malheur humains en leur sens absolu (2), leur essence respective, les voies qui conviennent à notre nature, pour conquérir l'un, éviter l'autre (3). Bref, le sage monte aux Idées, il contemple l'Idée, le Bien en soi, immuable, puis redescend à la caverne pour gouverner ses semblables d'après le divin modèle, imitant en ce point l'œuvre du Démiurge qui façonna notre monde d'après le modèle idéal. Ainsi la vraie sagesse, l'unique béatitude, est-elle d'abord, en son principe même, contemplation. Car la vraie sagesse est connaissance. On ne commet l'injustice que parce qu'on ignore la justice. On n'est malheureux que par ignorance. Science de l'être, vue de l'être, la *θεωρία* de Platon achève la *φρόνησις* socratique. Elle est la source du bonheur.

Mais la contemplation n'est pas science seulement. L'homme n'est pas qu'intelligence. Il aime. C'est de l'amour qu'il attend son bonheur (4). A une dialectique de la sagesse il faut donc que corresponde une dialectique de l'*ἔρως*. Voyons la gradation des discours du *Banquet*. Tous font l'éloge de l'Amour; chacun d'eux sous-entend ou explicite nommément l'idée que l'Amour donne le bonheur (5) : seuls diffèrent les arguments.

Aux yeux de Phèdre, le bonheur consiste, pour l'individu comme pour la cité, dans l'exercice d'une activité noble et grande où l'on cherche l'honneur (6) et fuie tout ce qui est laid (7). Or le principe des belles actions est l'amour, témoin le courage des amants à la guerre (8), la conduite d'Achille et d'Alceste. Bref, l'Amour

(1) *αὐτῆς.*
(2) *ὅλως.*
(3) *Théét.*, 175 b-d.
(4) *Banq.*, 178 c.
(5) L'idée est sous-entendue dans les discours de Pausanias et d'Agathon, mais elle y affleure partout ; elle est nommément indiquée *dans la conclusion* des discours de Phèdre, 180 b, d'Eryximaque, 188 d, d'Aristophane, 193 d, de Diotime, 211 - 212 a.
(6) *τιμή.*
(7) *αἰσχύνη.*
(8) Cf. la chanson des Chalcidiens, déjà citée par Aristote selon PLUTARQUE, *Amator.*, 761 a (WILAMOWITZ, *Griechische Verskunst*, p. 437), et qui, dit la légende, aurait été inspirée par un fait d'armes du temps des luttes entre Chal-

remplit l'amant de sa force divine (*ἔνθεος πρὸς ἀρετήν*), et c'est ainsi qu'il est le guide souverain pour mener à la possession de la vertu et du bonheur (1).

Eryximaque expose mêmement que l'amour conduit au bonheur parce que, nous inspirant des œuvres bonnes accompagnées de tempérance et de justice, il nous garantit de la sorte l'amitié des hommes et des dieux (2).

Ces deux raisons sont encore indirectes : le vrai désir de l'homme est de posséder l'excellence ; or c'est l'amour qui la donne. L'argument d'Aristophane est plus topique. Si l'Érôs, dit-il, vient en aide à l'humanité (3) pour lui assurer le bonheur, c'est qu'il est le seul guérisseur (4). L'amour nous guérit de nous mêmes, il nous délivre de cette inquiétude inexprimable qui nous porte à retrouver l'autre moitié de notre être, le bien-aimé (5). Le bonheur consiste à être soi, complètement. Et c'est par l'amour que nous nous complétons (6).

Il appartient enfin à Diotime d'expliciter la raison dernière de ce mouvement d'amour. Nous voulons être nous-mêmes, complètement. S'épanouir, atteindre à la plénitude de son être, persévérer dans l'être, telle est l'obscure aspiration des hommes. Est-ce autre chose que la tendance à s'immortaliser ? Or comment satisfaire cette tendance? En procréant dans la beauté. De beaux enfants, des actions dignes de mémoire, des pensers nobles semés dans l'âme de nos disciples nous continuent. Mais une telle immortalité n'est encore qu'imparfaite. On la gagne absolument si l'on se procrée soi-même, en quelque sorte, par la contemplation du Beau. « Voilà, cher Socrate, la vie qui vraiment mérite d'être vécue : contempler le Beau en soi ». Déjà, ici-bas, la vue de son aimé tire l'amant hors de lui-même (7). Il en oublie le boire

cis et Érétrie, au VIIe siècle. C'est en tout cas un chant ancien, bien antérieur au « bataillon sacré » d'Épaminondas. La même idée se trouve exprimée dans XÉNOPHON, *Cyrop.*, VII, 1, 30.
(1) 178 c-d, 179 a, 180 b (conclusion).
(2) 188 d (conclusion).
(3) *ἐπικουρός.*
(4) *ἰατρός*, 189 d. Allusion évidente au discours précédent du médecin Eryximaque.
(5) 191d, 193 d.
(6) 189 d, 193 d (conclusion).
(7) *ἐκπεπλῆξαι*, 211 d.

et le manger. Que sera-cè, quand il verra le Beau divin? Un tel homme obtient inévitablement le bonheur. Car il s'immortalise en vérité. Maintenant, uni comme il est au réel, c'est une vertu réelle qu'il enfante en ses disciples. Ceux-ci le continuent vraiment. Touchant lui-même le vrai, et, grâce à ce contact, semant la vérité en d'autres âmes, comment le sage, ami des dieux, n'aurait-il point de part à leur béatitude (1)?

Telle est dans ses lignes les plus générales, l'économie de la doctrine platonicienne sur le bonheur. Il reste à rattacher cet enseignement aux conclusions de nos chapitres précédents en élucidant les rapports entre la béatitude et la *θεωρία*.

2. *L'aporie.*

Le parfait bonheur humain est dans l'union avec les Idées, pour mieux dire, avec l'Un-Bien, avec Dieu. Cette union consiste dans le sentiment d'une présence : l'être est immédiatement saisi comme existant. Un tel sentiment est de l'ordre de la connaissance. Certes, quand on atteint l'Un-Bien, Principe formel, source de l'être, ce contact, qui est proprement le contact théorétique, dépasse le mode normal du connaître. Il n'est plus seule intellection, détermination d'une essence susceptible d'être définie (2). Mais si, la saisie de l'existence est au delà de la perception limitée de l'essence comme l'Être saisi est lui-même au delà de l'*οὐσία*, on n'en sort pas pour autant du champ de la connaissance. C'est une connaissance d'un autre ordre, de l'ordre le plus élevé. Mais la contemplation reste connaissance.

Le problème qui maintenant se pose est différent La contemplation est regardée comme un bonheur, elle est le bonheur suprême, l'*eudémonie*. Le sentiment de joie qui résulte de l'union avec l'Un n'est-il qu'un aspect secondaire de la saisie cognitive? N'est-il rien d'autre que cette saisie cognitive considérée à un point de vue nouveau? Ou bien, le sentiment de joie diffère-t-il, en nature, du sentiment de présence? Répond-il, dans le sujet, à un aspect, particulier de l'objet?

(1) 211 d - 212 a.

(2) *Lois*, X, 895 d - 896 a. A propos de tout objet de la pensée, on doit considérer : 1) la réalité de la chose, l' *οὐσία*, 2) la définition de cette réalité, le *λόγος*, 3) le nom qui exprime cette définition, l'*ὄνομα*, cf. *Phèdre*, éd. Robin, introd., p. LXXVIII, n. 3. Le Bien - Un étant *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ne possède à parler strictement ni *λόγος*, ni *ὄνομα*.

D'autre part, le bonheur n'est-il déterminé que par la connaissance du Bien et par la joie qui en résulte? La relation du Bien au sujet heureux, heureux parce qu'il contemple, ne se peut-elle entendre d'autre manière? Le Bien est terme de l'amour. Le sujet est heureux non seulement parce qu'il connaît, mais parce qu'il aime. Dès lors le Bien terme de l'amour est-il formellement le même que le Bien objet de connaissance? C'est assurément le même Être, *in re*, que l'on connaît et que l'on aime. Mais le connaître et l'aimer sont-ils une même chose ou ces deux opérations ne s'ordonnent-elles pas plutôt à deux précisions diverses, le Bien, le Beau? Dans ce cas, quel est le rapport du Beau au Bien? Le Beau se juxtapose-t-il formellement au Bien, ou plutôt ne lui est-il pas comme intérieur, l'explicitant, le délimitant en tant que terme de l'amour, se déduisant, selon le mode de dialectique transcendante cher à Platon, de la notion même de Bien?

Telle est la suite d'apories délicates qui se propose à nos réflexions. Cette partie de notre étude nous sembla, sans contredit, la moins aisée. Le problème est par lui-même obscur. Davantage, on est ici à l'origine. Platon voit bien tout ce qu'engage une doctrine de la contemplation. Mais il est le premier à le voir. Rien n'est encore parfaitement éclairci. Et il ne construit pas ouvertement de système. Sa méthode est d'approximations successives. Il prend un chemin, puis l'autre. Chacun d'eux mène au même but. Mais l'on ne discerne pas sans peine comment tous ces chemins finissent par se rencontrer et selon quels principes ils s'impliquent mutuellement. Notre analyse sera longue. Marquons-en, dès le début, les étapes.

1) La béatitude, fin de la vie humaine, souverain bien de l'homme, se définit comme un état actif de connaissance où la pensée contemple l'Être le plus vrai, cette connaissance produisant un plaisir de l'ordre le plus pur, sans mélange aucun de peine.

2) Cet état actif mixte, fait de pensée et de plaisir mêlés, étant essentiellement un état cognitif, ce qui le spécifie formellement est l'objet connu, savoir le Bien-Un. Le « constitutif formel » de la béatitude est donc le Bien en soi ou, plus exactement l'Un-Bien, source de l'être.

3) Maintenant, dans la mesure où cet indéfinissable se prête

à l'intellection, pour autant que, par mode d'analogie, nous cherchons à le comprendre, le Bien, en tant qu'il est ainsi connu, se présente comme un objet achevé, parfait, et comme l'objet qui achève, qui parfait, notre désir de connaissance. A ce titre, il est Beau, terme de l'amour. A la limite, au delà de toute connaissance comme de toute saisie amoureuse d'un être défini, il est la Plénitude qui totalement nous remplit. Sous cette forme, le Beau se déduit du Bien, suit (1) le Bien, et l'amour, parallèlement, se déduit de la connaissance.

Définition de l'état subjectif de bonheur souverain bien de l'homme, référence de cet état à un objet extrinsèque qui le spécifie, implication, dans cet objet, des Formes du Bien et du Beau et dès lors, dans le sujet, de la connaissance et de l'amour, tels sont, en bref, les trois points que nous voudrions exposer.

3. *Définition de l'état subjectif de bonheur.*

A. Tout être conscient agit en vue d'une fin, et cette fin est son bien. Or il existe, entre les fins, un ordre de dépendance. Certaines fins ne sont encore que moyens eu égard à une fin plus haute. On n'aime pas la médecine pour elle-même, mais à cause de la santé, qui est bonne (2). Si quelque enfant a bu de la ciguë, son père tiendra le vin en plus grande estime du moment où il croira que le vin peut sauver l'enfant. Dira-t-on que ce dont il fait le plus de cas, ce sont ces trois cotyles de vin, ou n'est-ce pas son fils (3)? Il en va de même pour tout. Quand on agit en vue d'un résultat, la chose voulue, le bien cherché, est l'effet de l'action, non l'action elle-même (4). Mais il est nécessaire de s'arrêter en cette quête. A moins d'être entraînés dans une progression sans limite, il faut atteindre à un point initial (5) au delà duquel nous ne soyons plus renvoyés à un autre objet ami et qui soit le principe même de toute amitié (6), l'objet en vue duquel (7) nous

(1) *ἀκολουθεῖ.*
(2) *Lys.*, 219 a, *Gorg.*, 467 c.
(3) *Lys.*, 219 e.
(4) *Gorg.*, 467 d, 499 e.
(5) *ἐπί τινα ἀρχήν.*
(6) *<τὸ> πρῶτον φίλον.*
(7) *οὗ ἕνεκα.*

disons que tous les autres nous sont chers (1). Puisqu'en toutes choses nous agissons en vue du bien, c'est le bien qui est la fin dernière (2) de tous nos actes : c'est au bien que nos autres buts se subordonnent, et non le bien qui se subordonne à ces autres buts (3). Quel est donc ce but dernier, ou ce point initial, auquel il nous faut tenir? Celui qui désire les choses bonnes désire que ces choses soient à lui. Qu'en sera-t-il pour un tel homme quand ces choses bonnes seront à lui? Il sera heureux. « C'est en effet par la possession du bien que sont heureux les gens heureux, et il n'y a plus à demander : En vue de quoi cherche-t-on le bonheur? Non, on a là une fin (*τέλος*). La réponse ne va pas plus avant » (4). Ainsi la béatitude est-elle la fin dernière, le souverain bien. Résumant toutes ces données au début de l'*Éthique*, Aristote les formule avec sa précision accoutumée : « Tout art (5), toute investigation (6), toute action (7) et toute tâche élue (8) est regardée comme se dirigeant vers un bien : aussi le Bien est-il justement dénommé : ce vers quoi tout se dirige (9)... Reprenant ce que nous disions au début, puisque toute connaissance et toute tâche élue tend vers un bien, montrons quel est le but vers quoi nous disons que la science politique (10) se dirige, et quel est donc le plus élevé de tous les biens dans l'ordre de la pratique. Sur le nom sans doute, l'accord est à peu près unanime : car tous, la foule comme les gens d'esprit, nomment ce bien béatitude (*εὐδαιμονία*), et par ce mot entendent mêmement une vie heureuse et un heureux comportement (11)...

(1) *Lys.*, 219 c.
(2) *τέλος.*
(3) *Gorg.*, 499 e.
(4) *Banq.*, 205 a.
(5) *τέχνη.*
(6) *μέθοδος.*
(7) *πρᾶξις.*
(8) *προαίρεσις.*
(9) *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 1.
(10) Laquelle gouverne toute la science de l'activité humaine en tant que science architectonique, 1094 b 7-11.
(11) *τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν*, I, 4, 1095 a 14-20, cf. *1er Alcib.*, 116 b : *οἱ δ' εὖ πράττοντες οὐκ εὐδαίμονες*; *Rép.*, I, 354 a : *ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία.* On n'oubliera jamais que le grec *εὖ πράττειν* prête à une équivoque entre « bien agir » et « être en bon état », cf. *Charm.*, 172 a, *Gorg.*, 507 c, XÉNOPH., *Mém.*, III 9, 14, ARIST., *Eth. Nic.*, I, 7, 1098 b 21.

D'une manière générale, nous dénommons parfaite (1) la chose qui est toujours choisie pour elle-même (2) et qui ne l'est jamais en vue de quelque autre chose. Or cela, il semble que ce soit par-dessus tout la béatitude » (3).

Il n'y a donc pas à chercher davantage (4). Force est bien de s'arrêter là (5), comme à l'une de ces propositions universellement reconnues (6) qui tiennent lieu de majeure dans le syllogisme pratique (7).

B. Maintenant, en quoi consiste ce souverain bien qu'est la béatitude? De toute manière, elle résulte d'un certain état actif, d'une certaine disposition de l'âme (8). Mais cet état, selon les

(1) Et dès lors fin dernière : *τέλ ειον* dit les deux.

(2) *τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν ἀεί.*

(3) I, 7, 1097, a 33-34 et tout le chapitre 7.

(4) *οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι, Banq.*, 205 a.

(5) *ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας, ἢ ἀφικέσθαι ἐπί τινα ἀρχήν ... τὸ πρῶτον φίλον, Lys.*, 219 c. C'est déjà le dilemme que reprend si souvent Aristote, *Phys.* VII, 1, 242 a 19 : *ἀνάγκη εἶναί τι τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ μὴ βαδίζειν εἰς ἄπειρον*, b 32 : *ἀνάγκη ἵστασθαι καὶ εἶναί τι πρῶτον κινοῦν*, VIII, 5, 256 a 29 : *ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι*, et aussi, précisément sur le point de l'*eudénomie, Méta.*, *α* 2, 994 a 1 ss., *Eth. Nic.*, I, 2, 1094.

(6) *τὰ δοκοῦντα, ἔνδοξοι προτάσεις.*

(7) Selon une méthode que Burnet décrit avec une pénétration admirable dans son édition de l'*Éthique*, pp. XL-XLIV.

(8) *Phil.*, 11 d.Socrate et Protarque s'accordent pour le déclarer : *ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν τινὰ τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν.* Selon la remarque de Burnet, c'est ici la première fois que l'*eudémonie* est définie comme une *ἕξις* de l'âme, *op. cit.*, p. 3, n. 3. *ἕξις* et *διάθεσις* ont déjà dans ce passage valeur de mots techniques. Ils n'appartiennent qu'aux derniers dialogues, *Tim.*, 42 d, 47 e, *Phil.*, 11 d, 32 e, 41 c, 48 a, c. 62 b, 64 c, *Lois*, 791 a, 792 d, et se distinguent peut-être, comme dans Aristote, *Catég.*, 6 et 8, 8 b 25 ss., par une durée plus ou moins longue. En tout cas, il me paraît certain que *ἕξις* n'a pas seulement ici le sens restreint de « puissance que l'on possède, mais qui n'est pas actuellement en acte », comme chez le Stagirite. L'*ἕξις* du *Philèbe* suppose une *χρῆσις* ; elle équivaut à l'*ἐνέργεια* d'Aristote, cf. Burnet, *ad Eth. Nic.*, IX, 13, 1153 b 10. En effet, cette *ἕξις* sera définie une *φρόνησις*, un acte de pensée théorétique ordonné à l'objet le plus vrai. Elle s'identifie à la contemplation qui est, à coup sûr, activité, et même le *summum* de l'activité. Par contre, l'*ἕξις* de Speusippe (*Σπ. τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν*, CLEM. ALEX., *Strom.*, II, 21, p. 500 P.) comme la *κτῆσις* de Xénocrate (*Ξ. τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως, ibid.*) semblent n'avoir eu valeur que de puissances que l'on possède, d'où les critiques et les corrections de l'*Éthique*, I, 8, 1098 a 31 ss.

uns, est un état de plaisir, selon les autres, un état de pensée. Le *Philèbe* se borne à cette distinction. L'*Éthique Eudémienne* et l'*Éthique Nicomachéenne* y ajoutent la vertu (*ἀρετή*), et nomment cet état (*ἕξις*) une *vie* (*βίος*), puisqu'une vie se définit d'après l'état qui en constitue la marque la plus essentielle (1).

Il importe d'observer que, dans le *Philèbe*, l'état de plaisir ne se confond pas avec la vie voluptueuse. Regarder le plaisir comme fin dernière n'équivaut pas à ne chercher que des plaisirs grossiers, à vivre à la manière des bêtes ou du barbare Sardanapale (2). L'*ἡδονή* revêt bien des couleurs diverses (3). Il y a un plaisir de l'intempérant et un plaisir du tempérant, un plaisir de celui qui se contente d'opinions erronées et d'espoirs vains et un plaisir du sage. Dans ce dernier cas, c'est la sagesse même qui fait l'agrément de la vie. Comme le note fort justement Protarque, tous ces plaisirs ne s'opposent que par accident. En tant que plaisirs (4), selon leur essence de plaisirs, ils rentrent dans un genre commun qui les rassemble tous (5). Dès lors, étant admis que la vie la plus agréable

(1) *Eth. Eud.*, 1215 a 26 ss. : *διηρημένων δὲ τῶν βίων... τῶν δ' εἰς ἀγωγὴν εὐδαιμονικὴν ταττομένων, τριῶν ὄντων τῶν καὶ πρότερον ῥηθέντων ἀγαθῶν ὡς μεγίστων τοῖς ἀνθρώποις, ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, τρεῖς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ' ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν*,, cf. *Eth. Nic.*, I, 5, où l'*ἀρετή* est remplacée par la *τιμή* qui, depuis Homère, en est comme le signe et la consécration officielle. Burnet renvoie à *Rép.*, IX, 581 c : *διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον φιλόνικον φιλοκερδές*, mais le troisième terme de la trilogie s'y rapporte au *βίος χρηματιστικός*. Par contre, la progression du *Banquet*, 210b ss. (beaux corps, belles actions, belles sciences) prépare évidemment la trilogie eudémienne. Il est possible, comme le veut Burnet, mais sans preuve aucune, que la notion de vie philosophique, contemplative, remonte à Pythagore (cf. JAMBL., *V. Pyth.*, 58). Il est certain qu'elle n'a été mise en valeur que par Platon. L'opinion commune ne la connaît pas, cf. la trilogie d'Isocrate, *Antid.*, 217 : *ἐγὼ μὲν οὖν ἡδονῆς ἢ κέρδους ἢ τιμῆς ἕνεκα φημὶ πάντας πάντα πράττειν.* La *φιλοσοφία* de ce rhéteur appartient au genre de l'*ἀρετή - τιμή*, elle prépare au *βίος πολιτικός*.

(2) *Eth. Nic.*, I, 5, 1095 b 20-22.

(3) *ποικίλος, Phil.*, 12 c.

(4) *καθ' ὅσον γε ἡδοναί, ibid.*, 13 c.

(5) Aristote pose exactement le même problème, *Eth. Nic.*, I, 8, 1099 a 8-30, et le résout, non pas comme le *Philèbe* par l'assimilation de la vie heureuse à une vie mixte, *φρόνησις* et *ἡδονή* ayant besoin l'une de l'autre pour constituer le

soit la vie théorétique, on aura à se demander si le « constitutif formel » d'une telle vie en tant que vie heureuse sera la *θεωρία* proprement dite, ou non pas, plutôt, l'*ἡδονή*, si la fin dernière vers quoi l'on se dirige n'est pas précisément ce plaisir qui rend douce la contemplation.

C. Pour résoudre ce problème, le *Philèbe* remonte à la théorie plus générale du souverain bien. La béatitude est ce bien. Dès lors, on doit retrouver dans la béatitude les caractères distinctifs de l'*ἀγαθόν*. Il y en a trois. L'*ἀγαθόν* est quelque chose de complètement achevé, d'absolument parfait (*τελεώτατον*). Du même coup, il se suffit (*ἱκανόν*). Ainsi parfait et se suffisant par lui-même, il est la proie que tout être conscient poursuit en vue de s'en emparer et d'en faire sa possession (1). Telles étant les conditions du bien, on voit aussitôt que ni le plaisir (*ἡδονή*) ni la pensée (*φρόνησις*) n'y peuvent satisfaire si on les prend absolument. Il manque à chacune quelque chose ; toutes deux ont besoin de se compléter mutuellement. Car, d'une part, il ne sert de rien d'être en joie (2) si l'on n'a point connaissance de son état. Or, tel est le cas

souverain bien auquel rien ne doit manquer, mais par une analyse de la notion même d'*ἐνέργεια* de l'âme. L'*ἥδεσθαι* appartient à la classe des *ψυχικά*. Il est donc plus lié aux activités de l'âme qu'aux biens externes. La vie de l'homme qui exerce son activité de pensée et qui, ce faisant, se réalise en tant qu'homme, est donc agréable par soi, *καθ' αὑτόν*, et non par accident, *κατὰ συμβεβηκός*. La *θεωρία* plaît à l'homme *ᾗ* homme, au lieu que les chevaux plaisent au *φίλιππος* non pas *ᾗ* homme, mais *ᾗ συμβαίνει αὐτῷ φιλίππῳ εἶναι*, cf. Burnet, *ad loc.* Le plaisir n'est pas un *περίαπτον*. La vie théorétique le possède en elle-même, *ἔχει ἐν ἑαυτῷ*.

(1) *πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται* (cf. *Eth. Nic.*, I, 1 : *πᾶσα τέχνη... ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ*) *βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ* (sic Bodl.) *κτήσασθαι*, *Phil.*, 20 d. Ici encore, l'*Eth.Nic.* suit très fidèlement le *Philèbe*, cf.I, 7,1097 a 25 ss. A) Le souverain bien doit être choisi pour lui-même en tant que, étant le plus achevé (*τελειότατον*), il a le plus valeur de *fin*, a 30. En ce cas, l'*eudémonie* n'est ni *τιμή*, ni *ἡδονή*, ni *νοῦς* (= la *φρόνησις* du *Philèbe*) vu que nous adoptons les états de vie correspondants dans le dessein d'être heureux, *ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν*, et non réciproquement, b 1-6. B) Du même coup, l'*ἀγαθόν* est quelque chose qui se suffit, *αὔταρκες*, b 8 (le mot revient souvent à l'époque hellénistique : l'*αὐτάρκεια* sera la marque du sage épicurien, cynique et stoïcien.) Rien ne manque à la vie heureuse, *μηδενὸς ἐνδεᾶ*, b 16, cf. *Phil.*, 20 e : *δεῖ γάρ, εἴπερ πότερον αὐτῶν* (scil. *ἡδονή* et *φρόνησις*) *ἐστὶ τἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι*. C) Avec ces deux caractères, l'*eudémonie* souverain bien est le *τέλος* de l'activité humaine, b 21,

(2) *χαίρειν*.

de celui qui est vide de pensée, qui n'a ni intelligence ni souvenir ni science ni opinion vraie qui lui permette de discerner ce qu'il éprouve (1). Faute de mémoire, il ne lui souvient pas des joies passées, il ne peut même garder le souvenir de ce plaisir immédiatement présent. Faute d'opinion vraie, nul moyen, dans le temps qu'on jouit, de se représenter que l'on jouisse. Faute de raisonnement, impossible de conclure qu'on se réjouira dans l'avenir. C'est là vraiment l'existence non pas d'un homme, mais d'une éponge ou de ces sortes d'animaux marins qui vivent enfermés dans des coquillages (2). D'autre part, comment accepter de vivre, quelque muni que l'on soit de pensée, d'intelligence, de science et de mémoire, si l'on ne participe, peu ou prou, au plaisir ni même à la peine, mais demeure sans passions d'aucune sorte (3) ? Ni l'une ni l'autre de ces deux vies ne mérite d'être choisie toute seule, aucune ne répond aux conditions du bonheur. Celui-ci ne saurait consister que dans un mélange des deux ensemble (4) : alors seulement lui viendront ces qualités de suffisance et de perfection qui le feront élire par l'homme et par tout vivant capable d'une telle vie (5).

Maintenant, quel est, dans ce mixte, l'élément prépondérant ? Le premier prix est sans doute pour le mixte : mais à qui, de la

(1) *Phil.*, 21 b.

(2) 21 c, cf. Héracl., fr. 4 Diels, Arist., *Eth. Nic.*, I, 4, 1095 b 20.

(3) 21 d-e. Noter que cette vie d'*ἀπάθεια* sera tout justement l'idéal du sage stoïcien, comme l'*ἀταραξία* celui de l'épicurien. Platon est fort éloigné d'un tel choix, en quoi il demeure bien Grec. L'heureux repos de la divinité est un repos actif, une *σχολή*, *Eth. Nic.*, X, 7, 1177- b 722, une fin en soi, non, comme le jeu, une *ἄνεσις* ou *ἀνάπαυσις* (IV, 8, 1127 b 33 ss., VII, 7, 1150 a 17 ss., X, 6, 1176 b 34), un moyen en vue de permettre la reprise d'un nouvel effort.

(4) 22 a.

(5) 22 b 2. Un peu plus bas, 22 b 4, parlant, ce semble, de la vie de plaisir supposée suffisante, et désirable par soi seule, le texte porte : *πᾶσι καὶ φυτοῖς καὶ ζώοις αἱρετός, οἷσπερ δυνατὸν ἦν οὕτως ἀεὶ διὰ βίου ζῆν*. Badham (2e éd.) trouve *φυτοῖς* étrange et supprime le mot, Bury le conserve sans trop s'expliquer. Le sens me paraît clair si l'on prend la proposition *οἷσπερ δυνατὸν ἦν* pour ce qu'elle est, savoir une conditionnelle (noter l'imparfait et la valeur restrictive du *οἷσπερ*). Platon ne dit pas, à coup sûr, que les plantes soient capables d'*αἵρεσις*, il laisse entendre que, si elles l'étaient, c'est bien cette vie de plaisir qu'elles choisiraient : autant déclarer que, même identique au souverain bien, la vie de plaisir est bonne tout au plus pour les végétaux. L'ironie est évidente. Il faut garder la leçon.

pensée ou du plaisir, reviendra le second? Lequel des deux pourra-t-il être dit la *cause* de la vie heureuse? C'est une aporie nouvelle, et, tandis que Philèbe penche ici pour le plaisir, Socrate est prêt à soutenir que, quel que soit le principe formel qui rend le mixte digne de choix et bon, c'est l'intelligence, non le plaisir, qui se rapproche le plus de ce principe par droit de similitude et de parenté (1). La discussion, qui vient de rebondir ainsi, va donner lieu à un discernement des plaisirs et des valeurs de l'esprit. Ces distinctions permettront à leur tour d'instituer une sorte de table des biens (2).

D. Cette nouvelle étape du dialogue comprend deux parties (3).

1. L'une (4) énumère les catégories générales entre lesquelles se répartissent tous les êtres : limite, illimité, mixte, cause, puis, appliquant ces principes au problème considéré, détermine la place du *νοῦς*, de l'*ἡδονή*, et de la béatitude à l'intérieur de l'une ou l'autre de ces classes (5). On voit alors que le plaisir se range dans la catégorie de l'illimité, *ἄπειρον* (6), la sagesse ou l'intelligence dans la catégorie de la cause du mixte (7). S'il en est ainsi, le *νοῦς* l'emporte évidemment sur le plaisir.

2. L'autre partie définit plus précisément la nature de cet illimité qu'est le plaisir (8) et de cette cause qu'est l'intelligence (9).

(1) 22 c-d.

(2) 66 a 8. Sur ce passage, l'un des plus difficiles qui se rencontrent dans les Dialogues, cf. éd. Bury, append. B, et TAYLOR, *Plato*, pp. 433-434.

(3) Qu'il s'agisse d'un nouveau discours, c'est ce que prouve *Phil.*, 23 b : *Βαβαὶ ἄρα, ὦ Πρώταρχε, συχνοῦ μὲν λόγου τοῦ λοιποῦ* (cf. le long circuit de la *République*) ... *καὶ γὰρ δὴ φαίνεται δεῖν ἄλλης μηχανῆς ἐπὶ τὰ δευτερεῖα* (le second prix) *ὑπὲρ νοῦ πορευόμενον... τὴν δέ γε ἀρχὴν αὐτοῦ* (scil. ce *συχνὸς λόγος*) *διευλαβεῖσθαι πειρώμεθα τιθέμενοι.*

(4) 23 c - 27 b. Énumération à la fin de 27 b.

(5) 27 c - 30 e.

(6) 27 e.

(7) 30 e. La démonstration se fait en deux temps : *a*) Tout le monde accorde que le mouvement ordonné de l'univers est l'effet non du hasard (*εἰκῇ*, 28 d), mais d'une sagesse intelligente. *b*) Or, de même que les éléments matériels qui sont en nous sont une parcelle de ces mêmes éléments qui constituent l'univers, ainsi le *νοῦς* qui habite en notre âme n'est qu'une parcelle du *νοῦς* cosmique (30 a). Puisque ce *νοῦς* cosmique est cause de l'ordre du tout, il faut donc bien qu'en nous aussi le *νοῦς* participé soit cause de ce mixte qu'est l'*eudémonie*.

(8) 31 a - 55 b.

(9) 55 c - 59 d.

Ce travail achevé, les lois du mélange « eudémonique » se découvriront d'elles-mêmes (1) et l'on sera donc en mesure de décider lequel, du plaisir ou de la pensée, se rapprochant davantage du mélange, a droit au second rang dans la hiérarchie des biens (2). C'est cette seconde partie qui nous arrêtera surtout.

a) La vie heureuse est une vie mixte. Elle comprend une certaine proportion de plaisir, une certaine proportion de pensée. Mais il y a différentes espèces de plaisirs, diverses sortes d'activité intellectuelle (3). Toutes ces espèces et toutes ces sortes participent inégalement au bien. D'où il suit que seules pourront entrer dans la composition du souverain bien les espèces de plaisirs et les sortes d'activité intellectuelle qui, par nature, ont plus d'affinité avec le bien. Déterminer les composants de la béatitude souverain bien revient donc à déterminer les espèces (4) du plaisir et de la pensée, puis à choisir, parmi ces espèces, celles qui conviennent davantage (5).

b) Or, mises à part les digressions dont est entrecoupé ce long morceau, *συχνὸς λόγος* en effet, on peut ramener à quatre les espèces du plaisir.

α. Plaisir et douleur naissent dans le sujet, qui appartient au genre commun du mixte puisqu'il est composé de parties. Le bon ordre de ces parties fait la santé et l'harmonie. Cette harmonie venant à se rompre (6) en nous, vivants, à ce moment même la nature se rompt aussi, la douleur naît. Lorsqu'en retour l'harmonie se refait, revient à sa propre nature, c'est le plaisir qui prend alors naissance. D'une manière générale, le sentiment de plaisir coïncide avec un retour à l'équilibre et à l'intégrité naturelle du

(1) 59 e - 66 a.

(2) 66 a fin - 67 b.

(3) 13 a - 20 b.

(4) *εἴδη*.

(5) Cf. 19 b : *εἴδη γάρ μοι δοκεῖ νῦν ἐρωτᾶν ἡδονῆς ἡμᾶς Σωκράτης, εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, καὶ ὁπόσα ἐστὶ καὶ ὁποῖα · τῆς τ' αὖ φρονήσεως πέρι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως*, et la reprise de ce mot *εἶδος* au début de l'énumération des différentes sortes de plaisirs, 32 b : *τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν εἶδος τιθώμεθα λύπης τε καὶ ἡδονῆς*, puis 32 c : *ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος*, cf. 33 c : *καὶ μὴν τό γε ἕτερον εἶδος τῶν ἡδονῶν κ.τ.λ.*

(6) *λυομένης*.

vivant. On a ainsi la première espèce (*εἶδος*), qui est propre au corps (1).

β. La seconde espèce, particulière à l'âme, est fournie par le sentiment d'*attente* : l'attente du plaisir est un plaisir, l'attente de la peine, une peine (2).

γ. Ces deux premières espèces sont des espèces pures, c'est-à-dire non mêlées de plaisir et de peine. Quand l'harmonie se rompt, il n'y a rien que peine, rien que plaisir quand elle se refait. De même, l'attente du plaisir n'est rien que plaisir, et rien que peine l'attente de la peine (3). Mais, au vrai, plaisir et peine se rencontrent-ils ainsi à l'état pur? Le cas ordinaire n'est-il pas, bien plutôt, un mélange tel que, quand l'harmonie se rompt, nous espérons qu'elle se refasse — quand, par exemple, le corps est vide d'eau, nous espérons de le remplir en buvant —, d'où il suit que notre état est le plus souvent un état mixte, mêlé de plaisir et de peine, de peine, puisque nous souffrons du manque, de plaisir, puisque nous attendons de nous compléter à nouveau. Cette sorte de plaisir mélangé de peine fournit la troisième espèce (4).

(1) 31 c - 32 b.

(2) 32 b-c.

(3) C'est ainsi du moins que je comprends 32 c-d, texte difficile et controversé.

(4) Cf. d'une manière générale, 33 c-50 e, plus particulièrement 34 e - 37 b et 46 b - 50 e. L'ensemble s'ordonne à peu près, comme il suit :

33 e - 34 b: l'attente requiert la mémoire, d'où la définition de la *mémoire* et de la manière dont on la recouvre par la *réminiscence*.

34 c-d : mémoire et réminiscence nous expliquent la nature du *désir*, qui est, au vrai, chose de l'âme, non du corps.

34 e - 36 b : application de ces données au plaisir mixte. La soif, désir de boire, implique ensemble une souffrance corporelle — le manque d'eau —, et un plaisir de l'âme — l'espérance de la boisson —, espérance que nourrit la mémoire. (Si cet espoir fait défaut, l'on ressent une double peine, et physique — le manque d'eau —, et psychique — on désespère de boire, 36 b fin).

36 c - 42 c : longue digression sur la possibilité de plaisirs vrais ou faux.

42 d - 46 a : critique de la théorie selon laquelle le plaisir, sans exister par lui-même, ne serait qu'une absence de peine, en sorte qu'il n'y aurait que deux états : douleur, cessation de la douleur ou plaisir, et non pas trois : douleur, état d'indifférence, plaisir. Pour en juger, il faut prendre le plaisir à son degré le plus intense (c'est quand on l'envisage à son plus haut degré qu'on observe le mieux le caractère spécifique de chaque chose, 45 d-e). Or les plaisirs les plus intenses sont les plaisirs qui satisfont aux désirs les plus vifs. Or les désirs les plus vifs sont les désirs que l'on ressent quand l'harmonie est le plus rompue, c'est-à-dire dans l'état de maladie et non de santé, qu'il s'agisse de l'âme ou du corps. Soit un plaisir de cette sorte, le plaisir, par exemple, que l'on éprouve à frotter quelque partie du corps qui vous démange. Ce qu'on ressent alors n'est ni plaisir pur, ni pure peine, mais un mélange des deux (*σύμμικτον*, 46 a fin).

46 b - 50 e : retour à la notion de *plaisirs mixtes*, c'est-à-dire mélangés de peine, et division de ces plaisirs (46 b-c). Ils sont le fait soit du corps seul (chaud et froid ensemble, plaisirs sensuels, 46 b - 47 c), soit du corps et de l'âme ensemble (souffrance corporelle par le sentiment d'un vide, *ὁπόταν κενῶται*, plaisir de l'âme par l'attente d'une *πλήρωσις*, 47 c-d), soit de l'âme seule (sentiments mêlés de peine et de plaisir tels que la colère, la crainte, le regret, la volupté des larmes, l'amour, l'envie, la jalousie ; sentiments qu'on éprouve à la vue des tragédies — joies et pleurs, *ὅταν χαίροντες κλάωσι*, 58 a —, des comédies — ici une admirable analyse du rire « comique », 48 a - 50 d). En bloc (*ἁπλῶς*), retenons ceci (*λαβεῖν τοῦτο*) que la plupart des plaisirs ou du corps sans l'âme ou de l'âme sans le corps ou du composé commun appartiennent à ce genre de plaisir mixte mélangé de peine (50 d-e).

δ. Il est cependant une quatrième espèce de plaisir : ce sont les plaisirs qui ne sont que plaisirs sans l'adjonction d'aucune peine, les plaisirs purs (1). Un besoin est satisfait, une privation cesse, telle est d'ordinaire l'origine du plaisir. Et, parce que ce besoin se fait sentir comme besoin, cette privation comme privation, le plus grand nombre des plaisirs n'est qu'un mélange de plaisir et de peine. Mais supposons un plaisir où la privation (2) ne soit pas ressentie (3), et ne cause, dès lors, nulle peine (4), où d'autre part la satisfaction produise, selon sa loi, une sensation agréable : nous aurons alors un plaisir pur (5). Que cette sorte de plaisir existe, nous le savons puisqu'il a été démontré que le plaisir contient de soi, un élément positif et ne se doit point réduire à la seule absence de peine (6). Quels seront donc les caractères du plaisir pur?

I. Ce plaisir ne se rencontre qu'en deux occasions, soit qu'on perçoive quelque objet beau, soit qu'on acquière une science : en

(1) 51 a - 53 c.

(2) *ἔνδεια*.

(3) *ἀναίσθητος*.

(4) *ἄλυπος*.

(5) *ἄμικτος*, 51 b.

(6) 51 a, cf. 42 d - 46 a.

d'autres termes, c'est le plaisir esthétique ou le plaisir de savoir. Seules en effet, cex deux sortes de plaisir ne sont accompagnées d'aucune soif ou, du moins, si cette soif existe, elle ne cause nulle souffrance (1). Preuve en est que, si l'on vient à perdre, par oubli, quelque science, cet oubli n'est point pénible. Il ne l'est pas, du moins, naturellement. Si l'on souffre, c'est par réflexion, parce qu'on se découvre privé d'une science dont on a besoin. Or nous ne cherchons ici que les sentiments naturels (2). Le plaisir d'acquérir une science s'entend dès l'abord. Mais le plaisir esthétique veut quelque précision. On l'éprouve à la rencontre de la beauté dans les couleurs, les figures, les odeurs et les sons (3). Et il ne s'agit point ici de beaux vivants ou de belles peintures, mais de ces figures géométriques qui sont belles toujours, belles en soi, qui, partant, font naître le plaisir conformément à leur propre essence, loin de le voir survenir ainsi qu'un accident, tel le plaisir du chatouillement. Leur beauté n'étant pas relative, mais absolue, c'est absolument aussi et par loi de nécessité qu'elles suscitent le plaisir (4). Ce qui est vrai des figures l'est, au même titre, des couleurs et des sons. De beaux sons, coulants et clairs (5), composant une mélodie pure, ont une beauté non pas relative, mais belle par elle-même, et tel est donc aussi le caractère des plaisirs qui en résultent (6). On en dirait autant des odeurs mêmes, bien que l'espèce de plaisir qu'on y trouve ait quelque chose de moins divin (7).

II. Il suit de là que ces plaisirs purs sont des plaisirs *vrais*. (8). Un plaisir pur et sans mélange (9) n'est-il pas plus proche du vrai qu'un plaisir violent, quelles qu'en soient la multiplicité et l'abondance (10) ? Un peu de blanc pur procure plus de joie que beaucoup

(1) 32 a.

(2) 52 a-b.

(3) 52 b.

(4) *ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρός τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα, ἀλλ' ἀεὶ καλὰ καθ' αὑτὰ πεφυκέναι καί τινας ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προσφερεῖς*, 51 c-d.

(5) *λείας καὶ λαμπράς*.

(6) 51 d.

(7) 51 e.

(8) 51 b : *ἀ λ η θ ε ῖ ς δ' αὖ τίνας* (*ἡδονὰς*) *ὑπολαμβάνων ὀρθῶς τις διανοοῖτ' ἄν*; et 52 d - 53 c.

(9) *εἰλικρινές*.

(10) 32 d. Le texte reçu ajoute *καὶ τὸ ἱκανόν* qu'il est impossible d'accepter vu que l'*ἱκανόν* a été défini comme l'une des marques du souverain bien. Apelt

de blanc mélangé parce qu'il est plus vrai et plus beau (1). De même tout plaisir non mêlé de douleur, quoique petit et en petite quantité, est plus agréable, plus vrai, plus beau qu'un autre, fût-il plus vif et plus considérable (2).

III. La « vérité » des plaisirs purs mène à une conclusion non moins importante : ces plaisirs purs et vrais sont des plaisirs *mesurés*. Platon ne s'explique guère là dessus et ne déduit, au vrai, ce caractère que d'une manière indirecte. L'absence de mesure (*ἀμετρία*) convient évidemment aux plaisirs violents. L'*ἐμμετρία* conviendra donc à leur contraire, les plaisirs purs. « Les plaisirs affectés d'un caractère de force et de violence, qu'on les éprouve souvent ou rarement, donnons-les au genre de l'illimité et à ses transports plus ou moins vifs à travers le corps et l'âme, et mettons les autres au nombre des choses mesurées » (3). Il en résulte, quant à l'essence même des plaisirs purs, un changement notable. C'est qu'ils passent de la dernière des catégories de l'être, l'*ἄπειρον*, à la première, le *πέρας*. Ils sont de l'ordre de la limite. Ils auront donc une affinité avec l'Idée qui, tout composée, tout mixte qu'elle paraisse au regard de l'Un-limite, n'en joue pas moins le rôle de *πέρας* à l'endroit des sensibles. Dès lors, il semble aisé de découvrir la raison métaphysique de cette *ἐμμετριά*. On a peut-être remarqué que les plaisirs esthétiques accompagnent la vue non pas de beaux objets sensibles, mais du Beau en soi, ou, tout au moins, des figures géométriques qui en sont l'image la plus adéquate. D'autre part, les plaisirs qui viennent du savoir sont en proportion de la vérité de l'objet su, Platon le laisse entendre (4), et il y insistera bientôt (5). Enfin la nature du plaisir suit la nature de l'objet

propose *καὶ τὸ μανικόν*, Badham[2] *καὶ πρὸς τὸ καλόν*, Bury et Jackson transfèrent *κ. τ. ἱκανόν* après *εἰλικρινές*, toutes conjectures également incertaines.

(1) 53 a-b..

(2) 53 b fin.

(3) J'adopte le texte de Stallbaum, non qu'il me semble définitif (il en avoue lui-même l'incertitude : *verba sic fere refingas*), mais parce qu'il offre, mieux que d'autres leçons, une suite intelligible : *καὶ τὰς τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ <δεχομένας>* (*ἡδονὰς*) *καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας [τῆς] τοῦ ἀπείρου γ' ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου [προσ]θῶμεν αὐτὰ[ι]ς εἶναι γένους, τὰ[ι]ς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων*, 52 c.

(4) 52 d.

(5) 55 c - 59 d.

contemplé (1). Si donc l'objet est de l'ordre des intelligibles, les intelligibles tenant lieu de limite (*πέρας*), de mesure (*μέτρον*), à l'égard des sensibles, le plaisir que fait éprouver cet objet participera, de soi, à l'*ἐμμετρία*. Mieux encore, poussons cette proportion jusqu'à son dernier terme. Si l'objet contemplé est l'Un même, principe formel, s'il est Dieu, mesure de toutes choses (2), on devine quelle sera la nature du plaisir correspondant, le plus pur, le plus vrai, le plus mesuré, en droit, de tous les plaisirs. Lentement, mais avec certitude, nous nous acheminons ainsi vers une définition précise de la béatitude.

IV. Ainsi constitué, le plaisir pur, vrai et mesuré a valeur de Bien. Progrès décisif, qui achève de parfaire le lien de convenance entre le plaisir pur et la béatitude.

Une certaine école (3) veut que le plaisir soit devenir (4) et non être (5). Or l'*οὐσία*, être par soi (6), a valeur de fin (7), le devenir, rang de moyen en vue d'atteindre cette fin (8). La construction des vaisseaux (9) se fait en vue des vaisseaux ; ces vernis dont on les recouvre, ces instruments et ces bois qui entrent dans leur gréement sont un devenir, un moyen, subordonné à l'être même du navire, d'un mot tout ce qui est devenir ne devient que pour la production de l'être. Si donc le plaisir est devenir, il existe nécessairement en vue d'un être qui a valeur de fin (10). Or la fin appartient à la catégorie du Bien (11). Si donc le plaisir est devenir, s'il n'est pas fin, on devra le ranger dans une autre catégorie que celle du Bien (12).

Cette doctrine est exacte aussi longtemps qu'on assimile le

(1) *ξυμφύτους ἡδονὰς ἑπομένας*.
(2) *Lois*, IV, 716 c.
(3) Celle de Speusippe, semble-t-il, cf. CLEM. ALEX., *Strom.*, II, 21.
(4) *γένεσις*.
(5) *οὐσία*, 53 c.
(6) *αὐτὸ καθ' αὑτό*, 53 d.
(7) *τὸ οὗ χάριν*, 53 e ; *τὸ οὗ ἕνεκα*, 54 c.
(8) *τὸ δὲ ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου*, 53 d ; *τὸ ἕνεκά του*, 53 e, 54 c ; *τὸ τινὸς ἕνεκα*, 53 e.
(9) *ναυπηγία*.
(10) 54 b-c. Aristote reprend l'image du navire dans un passage de l'*Éthique* où il suit de près le *Philèbe*, cf. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 8-9.
(11) *ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ*, 54 c.
(12) 54 d.

plaisir à la satisfaction d'un besoin, c'est à dire dans tous les cas où le plaisir est mixte, mélangé de peine. Dans tous ces cas en effet, le bien, la fin, l'*οὐσία*, c'est l'état d'équilibre, la santé. Dès lors que cette harmonie se rompt, que l'on éprouve comme un vide, il naît une sensation de peine. La sensation de plaisir coïncidera, au contraire, avec la réplétion. Une fois rétablie la condition naturelle qui est la fin et le bien (1), on ne ressent plus rien. Le plaisir n'a correspondu qu'au mouvement (2) grâce auquel on revient à l'état normal (3). D'où il suit que cet état, identique au bien, est un état neutre, sans peine, mais aussi sans plaisir.

On voit aussitôt qu'un tel enseignement contredit à la doctrine qui met le plaisir dans la méditation des objets les plus purs (*φρονεῖν καθαρώτατα*) (4). Il ne rend pas compte des plaisirs purs. Ceux-ci comportent un élément positif, ils ont valeur en soi et par soi. Ils découlent de l'activité de la pensée. Ils sont, par essence, fin et bien. Et cela vient de ce que ces plaisirs sont précisément des plaisirs purs : aucun besoin ne s'y mêlant, aucune peine, ils ne peuvent coïncider avec la satisfaction de ce besoin, avec la cessation de cette peine. Leur nature propre est d'être un « usage » (*χρῆσις*), ce qu'Aristote nommera une « activité » (*ἐνέργεια*). Le meilleur commentaire de notre passage est dans un argument de l'*Éthique* où le Stagirite s'en prend à la théorie du plaisir — devenir (*γένεσις*) (5) : « Il n'y a point nécessité de poser quelque chose de meilleur que le plaisir, sous le prétexte qu'on invoque que le terme du devenir est meilleur que ce devenir même (6). Car les plaisirs ne sont pas devenir, et ils ne sont pas tous l'accompagnement d'un devenir : ils sont activité et, dès lors, une fin. Nous ne les éprouvons pas en acquérant nos facultés, mais en les exerçant (7).

(1) Cf. *Eth. Nic.*, VII, 11, 1152 b 13 : *πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή*. où *φύσις* = *l'état normal*. Tout le passage subséquent s'inspire du *Philèbe*
(2) *γένεσις* Platon, *κίνησις* Aristote, cf. *Eth. Nic.*, X, 2, 1173 a 30 ss. ; 4, 1174 b 10.
(3) *οὐσία* Platon, *φύσις* Aristote.
(4) 55 a.
(5) VII, 12, 1153 a 7-14. Je suis la traduction proposée dans mon étude : ARISTOTE, *Le plaisir*, Vrin, 1936.
(6) *ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως (εἶναι βέλτιον)*.
(7) *οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων (ἡμῶν)*. On a vu que l'*ἕξις* platonicienne a valeur de *χρῆσις*. La possession n'est pas séparable

Enfin le terme n'est pas en tous quelque chose d'autre que ce plaisir même : cela n'est vrai que pour les plaisirs de ceux qui reviennent à la perfection de leur nature (1). En sorte qu'il n'est pas juste de définir le plaisir un *devenir conscient* (2) : mieux vaut le dire *la mise en acte de nos facultés naturelles* (3) et remplacer *conscient* (4) par *non entravé* » (5).

c) On a ainsi déterminé l'espèce de plaisir qui entre dans la composition de la béatitude. C'est un plaisir de connaissance, de contemplation. Il jaillit à la vue des belles formes invariables, des figures éternelles, absolues. Il accompagne l'exercice des sciences les plus exactes qui se donnent pour objet les êtres les plus vrais. Il est de l'ordre du mesuré, il participe au *πέρας* et du même coup se distingue de tous les autres plaisirs, lesquels ressortissent à l'*ἄπειρον*. Enfin, de par sa nature de plaisir pur, non mélangé de besoin, il est constitué, en tout ce qu'il est, par une activité de l'âme seule. Un tel plaisir, fin en soi, décèle, dès l'abord, une affinité naturelle avec la béatitude pour autant qu'on assimile ce Bien suprême à la vie théorétique.

Mais le plaisir ne suffit pas. La béatitude est un mixte. Aussi bien ce plaisir vrai suppose-t-il en son essence même un rapport avec la pensée. Il naît, spontanément, d'un exercice de la pensée. Sans pensée, sans *φρόνησις*, nul plaisir, nulle béatitude. Dès lors le problème qui se posait naguère : « Quel plaisir est le plus convenable à ce mixte qu'est la béatitude? » se pose à nouveau touchant la connaissance. Et comme on ne pouvait répondre à la première question sans distinguer les espèces du plaisir, ainsi ne

de l'usage. Aristote distingue ces deux catégories, cf. *Eth. Nic.*, I, 8, 1098 b 31-33 : *διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ*. Il vise très probablement Speusippe et Xénocrate.

(1) *τέλος οὐ πάντων ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν (ἡδονῶν τῶν) εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως*. Burnet, *ad loc.*, cite Speusippe : *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι.*

(2) *αἰσθητὴν γένεσιν.*

(3) *ἐνεργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως.*

(4) *αἰσθητήν.*

(5) *ἀνεμπόδιστον*, cf. *Pol.*, *Δ* 11, 1295 à 37 : *εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον*. Le mot ne revient que là. Il équivaut à *τέλειον*, cf. *Eth. Nic.* I, 10, 1101 a 14-15 : *τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα ;*

saurait-on répondre à la seconde sans énumérer les sciences et choisir, dans ce nombre, la plus haute. Platon retrouve ici un terrain familier. La notion de plaisir exigeait une longue analyse : depuis le *Gorgias*, à peine l'avait-il abordée. La division des sciences est un thème commun. La *République*, le *Sophiste*, le *Politique* l'ont repris tour à tour. Il suffira donc, dans le *Philèbe*, de quelques traits (1) : « Frappons hardiment tout autour, pour voir si l'intelligence et la science rendent oui ou non un son creux (2), jusqu'à ce que, en ayant découvert le degré le plus pur, nous nous unissions pour en joindre les parties les plus vraies à ce qu'il y a de plus vrai aussi dans le plaisir » (3).

On séparera donc d'abord deux groupes de sciences ou connaissances : les unes ont pour but une fabrication (4), les autres concernent l'éducation de l'âme (5). Prenons d'abord les sciences ou

(1) 55 c - 59 d.

(2) Littéralement « fêlé », *σαθρόν* = « qui a un trou », *σαθ*, cf. *σήθω* = « passer au crible ». J'avoue beaucoup de tendresse pour la conjecture de Wyttenbach : *σαθρὸν ἠχεῖ*, au lieu de *σαθρὸν ἔχει*, cf. *Théét.*, 179 d : *διακρούοντα* (ici *περικρούωμεν*) *εἴτε ὑγιὲς εἴτε σαθρὸν φθέγγεται*, Plut., *de discern. adulat. ab amico*, 64 d : *κἂν διαπειρώμενος κρούσῃς, σαθρὸν ὑπηχεῖ*, et, pour le sens originel de *σαθρός*, *Gorg.*, 493 e : *τὰ δ' ἀγγεῖα τετρημένα καὶ σαθρά.*

(3) 55 c.

(4) *τὸ μὲν δημιουργικόν*, c'est ce qu'Aristote nommera la science *poiétique*.

(5) *τὸ δὲ περὶ παιδείαν καὶ τροφήν*, 55 d : il s'agit des sciences désintéressées dont la fin est la connaissance elle-même et non la production d'un objet extérieur. C'est ce qu'Aristote nommera la science *théorétique*. Pour cette première division, la plus générale, cf. *Polit.*, 258 e : *ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν*, et Arist., *Eth. Eudem.*, 1214 a 8 ss. : *πολλῶν δ' ὄντων θεωρημάτων ... τὰ μὲν αὐτῶν συντείνει πρὸς τὸ γνῶναι μόνον, τὰ δὲ καὶ περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις τοῦ πράγματος*. Il faut noter que la *πρακτική* du *Politique* est une science *démiurgique*, *poiétique*, cf. 258 d : *αἵ δέ γε περὶ τεκτονικὴν αὖ καὶ σύμπασαν χειρουργίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσιν ἐνοῦσαν σύμφυτον τὴν ἐπιστήμην κέκτηνται* : le sens est le même encore dans le passage cité de l'*Éthique Eudémienne*. Cette division binaire est le partage originel et le seul qui se rencontre chez Platon. Quant à la division trine qui revient si fréquemment chez Aristote, cf. *Top.*, 145 a 15, 157 a 16, *Méta.*, 1026 a 26 : *πᾶσα διάνοια ἢ (1) πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ (2) θεωρητική*, etc., elle résulte d'une subdivision du groupe ordonné à une production externe selon qu'il s'agit de fabriquer un objet ou de produire un acte : dans le premier cas, le principe est *νοῦς* ou *τέχνη* ou *δύνα-*

arts mécaniques (1), et voyons dans quelle mesure elles se rapprochent ou s'éloignent de la science exacte : cette proximité sera la mesure de leur pureté. Or, ce qui l'emporte assurément dans ce premier groupe, c'est ce qui concerne le nombre, la mesure, la pesée. Tout le reste est conjecture (2) et ne s'acquiert que par empirisme et par une sorte de routine : tel est le cas de la musique, de la médecine, de l'agriculture, de l'art du pilote et de l'art militaire. Au contraire, l'art du constructeur (*τεκτονική*) use sans cesse d'instruments de mesure et de précision qui le rendent bien plus exact (3). Une science *poiétique* est donc d'autant plus pure et plus vraie qu'elle est plus exacte, d'autant plus exacte qu'elle se réfère davantage au nombre, qu'elle est plus *arithmétique*. Suivant ce principe, l'art du constructeur tient le premier rang (4), les autres sont dans le cas de la musique (5). Mais l'arithmétique elle-même est de deux sortes (6). L'une considère des unités inégales : deux camps, deux bœufs, etc., l'autre n'envisage que l'unité pure laquelle ne diffère absolument en rien d'aucune des myriades d'autres unités. Celle-là ne s'élève pas au-dessus de l'art de compter ou de mesurer tel que le pratiquent le constructeur et le marchand ; celle-ci est la géométrie et la science des calculs raisonnés à quoi s'appliquent les philosophes. Il est clair que cette dernière doit l'emporter sur les autres sciences comme le plaisir pur sur les autres plaisirs (7). Elle atteint le plus haut degré dans l'ordre de la vérité et de l'exactitude (8). Mais il est une science encore supérieure, la dialectique (9), science des sciences en quelque sorte (10),

μις, dans le second, il est la *προαίρεσις*, cf. *Méta.*, 1025 b 18. Cette subdivision est d'ailleurs secondaire et n'appartient, de fait, qu'aux *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, cf. *Eth. Nic.*, VIII, 3, 1140 a 3.

(1) *αἱ χειροτεχνικαὶ (ἐπιστῆμαι)*, 55 d. Dans tout ce passage, Platon ne distingue pas précisément entre *τέχνη* et *ἐπιστήμη*.

(2) *εἰκάζειν*.

(3) *ἐμπειρίᾳ καὶ τινι τριβῇ*, 55 e.

(4) *τὰ πολλὴν ἀκρίβειαν αὐτῇ πορίζοντα*, 56 b.

(5) 56 c.

(6) Avec ce nouveau partage, la discussion passe du savoir démiurgique au savoir théorétique qui a pour couronnement la dialectiq ue.

(7) 56 d - 57 b.

(8) 57 d.

(9) *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις*.

(10) Si l'on garde, comme je le crois permis, le texte reçu, 58 a : *δῆλον ὅτι ἣ πᾶσαν τήν γε νῦν λεγομένην γνοίη*, « il est évident que c'est la science

parce qu'elle a pour objet l'être même (1), ce qui, par nature, est réellement et sans changer jamais (2) ; cette science, dès lors, a rang d'*hégémonique* (3), vu qu'elle l'emporte en vérité de loin sur toutes les autres (4). Peu nous chaut ici que l'art de persuader soit conçu comme plus utile. Notre critère n'est pas l'utilité. Nous visons à découvrir la science qui a pour objet ce qui est clair (5), ce qui est exact (6), ce qui est le plus vrai (7). Laissons donc l'art de Gorgias. On l'a vu, un peu de blanc pur, même en très petite quantité, vaut mieux que beaucoup de blanc mélangé par cela seul qu'il est le blanc le plus vrai. Faisons la même recherche pour les sciences. S'il existe vraiment dans notre âme une puissance capable d'aimer la vérité, disposée à tout entreprendre en vue de l'atteindre, cette puissance aura pour objet les êtres les plus purs. Quels seront donc ces objets ? Les disciplines et les arts qui s'occupent des choses d'ici-bas (8) n'aboutissent qu'à des opinions (9). Ainsi en est-il des sciences de la nature qui étudient ce monde-ci, son origine, tout le jeu des actions et réactions qui s'y produisent (10). Elles négligent ce qui est toujours pour ne considérer que l'être qui devient, qui deviendra ou qui est devenu. Or, est-il quoi que ce soit de certain, selon la plus exacte vérité, en ce qui n'a jamais présenté ni ne présentera dans l'avenir ni ne présente pour l'instant de forme immuable ? Ce qui n'a point de solidité ne peut

qui connaît toute la science (des nombres et de la mesure) dont nous venons de parler », sauf l'adjonction de *ἄν* soit après *πᾶσαν* (Bury) soit après *γνοίη* (Stalbaum). Les corrections de Thompson : *δῆλον ὅτι ἡ πᾶς ἄν*, de Badham et de Wohlrab après Madvig : *δῆλον ὅτι πᾶς ἄν* donnent un sens beaucoup plus banal : « il est évident que tout le monde la connaît (la dialectique) ». Or la dialectique a bien pour objet les premiers principes des autres sciences : dans l'ordre de la *θεωρία*, elle est architectonique au même titre que la politique dans l'ordre de la *πρᾶξις*.

(1) *τὸ ὄν*.

(2) *καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός*.

(3) *πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας*.

(4) *μακρῷ ἀλεθεστάτην εἶναι γνῶσιν*, 58 a.

(5) *τὸ σαφές*.

(6) *καὶ τἀκριβές*.

(7) *καὶ τὸ ἀληθέστατον*, 58 c.

(8) *περὶ ταῦτα — περὶ τὰ ἐν ἡμῖν*, cf. 62 a : *τὴν δὲ ἀνθρωπίνην ταύτην σφαῖραν καὶ τοὺς κύκλους τούτους*.

(9) *δόξαι*.

(10) 59 a.

donner matière à une connaissance solide. En sorte qu'on n'aura de ces choses ni intuition ni science qui atteigne au vrai absolu. D'où il résulte enfin que cet être solide, pur, vrai, sans mélange, que nous cherchons ne se rencontrera que dans les réalités toujours immuables et parfaitement simples (1) ou dans celles qui en approchent davantage. La puissance, qui, en nous, vise à connaître ces objets mérite assurément les plus beaux noms. Disons donc que les pensées de l'intelligence intuitive (2) et de la sagesse (3) ont naturellement pour objet l'être même, l'être absolu (4).

d) Les éléments de ce mixte qu'est la béatitude nous sont maintenant connus. C'est, d'une part, le plaisir de contempler sans adjonction d'aucun besoin, partant, d'aucune peine. C'est, d'autre part, la contemplation elle-même, qui se donne pour objet l'être immuable. Mais comment fabriquer ce mélange (5)? Il est en quelque sorte une mixture sacrée. N'oublions pas le texte du *Phédon* qui nous a servi de base. La béatitude consiste, après la mort, dans le spectacle des divines Idées, dans la compagnie des dieux. Elle n'est pas seulement œuvre de science. Elle vient au terme de l'ascension de l'âme, elle répond à ce profond besoin qui suscite l'élan du *νοῦς* vers la Divinité. Bien des traits laissent entendre, dans les Dialogues, qu'une telle union n'est pas possible sans un concours divin (6). Rien d'étonnant, dès lors, si le maître invoque les dieux avant de procéder au mélange (7). Il s'adresse à Dionysos et à Héphaïstos. Ce dernier vient ici à titre d'échanson divin (8). Il verse aux dieux le doux nectar qui, avec l'ambroisie, empêche de mourir les Immortels. Or la contemplation posthume, nous unissant aux Idées éternelles, n'est-elle pas un breuvage d'immortalité (9)? La mention de Dionysos a plus de prix encore. Dionysos n'est point ici dieu du vin (10), mais de l'inspiration mystique (1), garante de la vie sans fin (2). Dans l'*Ion* (3), les Bacchantes que Dionysos possède puisent au fleuve le miel et le lait. Ceux qui aiment, dit le *Phèdre*, retrouvant dans l'aimé la propre divinité qui les remplit eux-mêmes, puisant à la source du dieu de l'extase, Dionysos, reversent, pareils aux Bacchantes, ce mélange qu'ils y ont pris sur l'âme du bien-aimé (4). Or la montée contemplative, on le verra bientôt, n'est pas seulement un progrès scientifique, elle est un voyage d'amour, l'épuration d'une espèce de délire, d'un enthousiasme qui s'achève en l'extase où, soudain, la vue du Beau plonge le *θεωρός* (5). C'est à tout l'ensemble de la doctrine platonicienne qu'il faut songer ici. Le mélange « eudémonique » vient des dieux. Connaître ce mélange, c'est accomplir l'acte le plus parfait de la religion (6). Deux problèmes se posent donc à nous : de quels *éléments* se compose la mixture? quelle est la *loi* de cette composition?

α) Unira-t-on n'importe quel plaisir à n'importe quelle discipline (7)? Non, mais seulement les plaisirs vrais aux sciences exactes, c'est dire les plaisirs théorétiques à la science de l'être immuable. Toute autre volupté s'exclut de soi, car elle ne servirait qu'à

(1) *ἀμικτότατα.*

(2) *νοῦς.*

(3) *φρόνησις.*

(4) 59 a-d.

(5) Noter l'image : *δημιουργοῖς ἡμῖν, ἐξ ὧν ἢ ἐν οἷς δεῖ δημιουργεῖν τι.* Les allusions au *Timée* semblent claires.

(6) *θεία μοῖρα.*

(7) *τοῖς δὴ θεοῖς εὐχόμενοι κεραννύωμεν*, 61 b fin.

(8) 61 c : *καὶ μὴν καθάπερ ἡμῖν οἰνοχόοις τισί*, cf. *Il.*, I, 597.

(9) Cf. *Phèdre*, 247 d-e.

(10) Bury, *ad loc.* Il n'est point question de vin dans notre passage, mais de miel et d'eau : *τὴν δὲ (κρήνην) τῆς φρονήσεως ν η φ α ν τ ι κ ὴ ν καὶ ἄ ο ι ν ο ν*, 61 c.

(1) *Phèdre*, 265 b.

(2) *κλῦθι μοι, ὦ πατέρ, θαῦμα βροτῶν — τᾶς ἀειζώου μεδέων ψυχᾶς*, Mélannip., fr. 6 Edm.

(3) 534 a.

(4) 253 a où je lis avec de Geer : *κἂν ἐκ Διονύσου* (MSS. *ἐκ Διός*) *ἀρύτωσιν*. M. Robin, *éd. cit.*, p. xcix, n. 1, se montre très favorable à cette conjecture qui « paraît propre à faire disparaître toute difficulté » quant à la mention des Bacchantes.

(5) *Phèdre*, 241 a ss., 249 b ss., 265 b.

(6) Je croirais moins recevable l'opinion de Winckelmann qui pense découvrir en ce passage une allusion aux offrandes de miel et d'eau, *μελίκρατον, νηφάλια*, que l'on faisait aux Euménides comme à d'autres divinités, cf. Esch., *Eumén.*, 107, Soph., *Œd. Col.*, 100, 471 ss. Le mélange « eudémonique » n'est pas offert par l'homme aux dieux, mais par les dieux au sage, *ὅστις θεῶν ταύτην τὴν τιμὴν εἴληχε τῆς συγκράσεως*, 61 c. Socrate ne veut qu'en discerner les éléments et la loi : il ne le compose pas en propre, il n'en crée point la matière. Nous *recevons* la béatitude dans la mesure où nous nous unissons aux Idées et, par delà, au Bien-Un-Beau. Ces réalités divines sont extérieures à nous et notre bonheur en dépend comme en dépend le bonheur des dieux inférieurs eux-mêmes, *Phèdre*, 249 c.

(7) 61 d.

entraver la connaissance (1). Au vrai, si nous considérons le bonheur définitif, après la mort, ces éléments suffisent. Il est clair qu'on ne saurait laisser la porte ouverte (2) à d'autres plaisirs : ils ne feraient que nuire. Mais l'on n'aura non plus besoin d'autres sciences. L'âme délivrée, ayant la connaissance du cercle en soi, de la sphère divine, possèdera toute la « suffisance » (*ἱκανόν*) requise par la nature même du souverain bien (3) ; elle possèdera donc ce bien, elle aura la béatitude. Ainsi avons-nous atteint notre réponse : nous connaissons la béatitude dont parle le *Phédon*. Si le *Philèbe* joint à la *θεωρία* d'autres disciplines (4), c'est qu'il traite proprement du souverain bien pour l'homme durant cette vie mortelle. Or, le sage ne peut se borner ici-bas à la science de l'être intelligible : sa condition serait ridicule (5). Il doit vivre, il doit pouvoir retrouver le chemin de sa maison. L'art impur, incertain, de la règle et du cercle visibles lui sera donc nécessaire. Et pareillement la *μουσική*, s'il veut du moins que sa vie soit vraiment une vie d'homme libre et non d'animal ou d'esclave (6). Ces connaissances auxiliaires restent pourtant un pis-aller. Elles ne constituent par l'essence du bonheur. On ne leur accorde l'entrée que par raison d'utilité (7). Elles servent au corps, elles répondent aux exigences de la vie civique qui est notre état normal, ici-bas. Mais dans l'autre monde, plus de corps, plus de cité. L'âme y est libre et sans besoins. La vue des Idées la contente.

β) Nous voici donc parvenus au terme de l'enquête. Demandons-nous enfin quelle est la *loi*, ou, comme il est dit ici déjà, la *cause* (8) du mélange « eudémonique ». Cette cause, une fois re-

(1) 63 d - 64 a.

(2) 62 e.

(3) 61 e : *οὐκοῦν εἰ τἀληθέστατα τμήματα ἑκατέρας ἴδοιμεν πρῶτον συμμίξαντες, ἆρα ἱκανὰ ταῦτα συγκεκραμένα τὸν ἀγαπητότατον βίον ἀπεργασάμενα παρεχεῖν ἡμῖν, ἤ τινος ἔτι προσδεόμεθα καὶ τῶν μὴ τοιούτων* ; cf. 62 b : *ἱκανῶς ἐπιστήμης ἕξει.*

(4) Il ne peut être question d'autres plaisirs.

(5) *γελοίαν διάθεσιν*, 62 b.

(6) *εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὁπωσοῦν ποτὲ βίος*, 62 c, cf. *βίος βιωτός*, *Apol.*, 38 a, *Banq.*, 211 d, et Eurip., *Alc.*, 800-802 : *ὡς τοῖς γε σεμνοῖς ... οὐ βίος ἀληθῶς ὁ βίος ἀλλὰ συμφορά.*

(7) *ὠφέλιμον ἦν ἐπίστασθαι διὰ βίου*, 63 a.

(8) *αἴτιον*, 64 c : cette cause est proprement la cause *formelle*.

connue, servira de critère pour décider lequel, du plaisir ou de la pensée, l'emporte dans la mixture (1). Toute composition a sa loi ; c'est cette loi qui fait la valeur du mélange ou qui le rend, au contraire, absolument inutile (2). Sans la présence d'une *mesure*, d'une proportion (3), si bons que soient les éléments composants et si bien qu'on les compose, ces éléments et la composition elle-même périssent nécessairement. Car on n'a plus alors, au vrai, un mélange (4), mais un assemblage accidentel de parties non fondues (5). La nature propre (6) du *bien* comporte donc de la mesure, de la proportion (7). En tant que telle, elle rejoint la nature du *beau*. Qui dit mesure dit en effet beauté et excellence (8). On a établi enfin que les éléments, plaisir et pensée, doivent être *vrais*. En sorte que la forme du bien (9) se définira par ces trois caractères : proportion, beauté, vérité. Telles sont les marques de la béatitude.

Nous sommes, désormais, en état de juger (10). Le plaisir et la pensée vaudront en proportion de leur affinité avec le souverain bien (11). Comparons-les donc tour à tour avec la mesure, le beau, le vrai. On le voit aussitôt, c'est le plaisir qui s'en rapproche le moins. Quoi de plus mensonger que la volupté des sens ? Quoi de plus excessif ? Quoi de plus ridicule et de plus laid (12) ? A l'encontre, la pensée est même chose que la vérité ou bien ce qui y ressemble davantage ; science et intelligence sont filles de la mesure ; qui donc enfin a jamais imaginé une sagesse qui ne fût point belle (13) ?

(1) *ἐν τῇ ξυμμίξει τιμιώτατον*, *ibid.*

(2) 64 d.

(3) *μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα.*

(4) *κρᾶσις.*

(5) *ἀλλά τις ἄκρατος συμπεφορημένη ... ξυμφορά*, 64 e.

(6) *δύναμις*

(7) *μετριότης καὶ συμμετρία.*

(8) Noter le sens encore originel d'*ἀρετή* qui ne désigne pas, d'abord, notre « vertu morale », mais toute excellence, même et surtout physique.

(9) *ἰδέα*, ici non pas l'Idée platonicienne, Forme de l'être en soi, mais la notion, le *λόγος*.

(10) *ἱκανὸς ἡμῶν γένοιτ' ἂν ὁστισοῦν κριτὴς ἡδονῆς τε πέρι καὶ φρονήσεως*, 65 a.

(11) 65 b.

(12) *αἴσχιστον*, avec le double sens de *laid* et de *honteux*.

(13) 65 c - 66 a. Dans tout ce passage la discussion dévie. Il est clair que, le plaisir une fois réduit à la volupté des sens, à l'*ἀπόλαυσις*, la palme doit revenir à la sagesse, *φρόνησις*. Mais l'*ἡδονή* de Philèbe, non plus que celle d'Épicure, ne

Vient alors, la fameuse table des valeurs (1) qui a donné lieu à tant de discussions (2). Avouons-le sans fard, si mystérieux que soit le texte, il ne semble pas que les corrections proposées le rendent plus clair (3). Nous le traduisons donc d'après la teneur origi-

se confond pas avec l'ἀπόλαυσις. La béatitude est un mixte ; contemplation intellectuelle et plaisir de contempler y entrent pour parties inégales. Le problème est de savoir laquelle de ces deux parties est la loi, la cause formelle du mixte. Contemple-t-on pour jouir de la contemplation ou, d'abord, pour contempler, le plaisir jaillissant comme naturellement, immédiatement, de cet exercice ? Il faut avouer que Platon n'y répond pas ici. Mais tout le discours antécédent fournit les éléments de la solution. Si le vrai plaisir est le plaisir pur, c'est-à-dire celui qui n'est mêlé d'aucun besoin, d'aucune peine, le seul plaisir convenable au bonheur est le plaisir intellectuel, ensemble esthétique et scientifique. Ce qui distingue ce plaisir entre tous les autres, c'est que la joie qu'il procure ne vient pas de l'assouvissement d'un désir — ou, du moins, d'un désir pénible —, mais du seul exercice d'une faculté. Voilà, proprement, ce qui le rend pur. Or cette pureté ne se rencontre que dans les plaisirs de l'âme, ou, pour mieux dire, de l'intelligence. Et l'intelligence ne les éprouve qu'à la vue de l'être en soi ou des figures immuables, éternelles. Dès lors, ce plaisir pur de l'intelligence s'identifie au plaisir de la contemplation. Il est — et il n'est que — ce plaisir-là, à l'exclusion de tous les autres : *gaudium de veritate*. Partant, si le plaisir pur, élément du bonheur, est le plaisir qui naît de l'exercice de l'intellect contemplatif, il apparaît que ce plaisir n'est pas dans le bonheur comme quelque chose d'étranger à la contemplation elle-même, et qui s'y ajoute. On n'a point ici deux réalités hétérogènes qui composent pour former un tout. Le plaisir vrai n'est pas disjoint de la sagesse. Il en sort directement. C'est ce qu'Aristote exprimera en disant que la vie théorétique n'a pas besoin du plaisir comme d'un « surcroît postiche », *οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός*, mais qu'elle possède ce plaisir en elle-même, *ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ*, *Eth. Nic.*, I, 8, 1099 a 15-16. Les actes de toute vertu sont agréables par eux-mêmes. Ainsi en est-il des actes de la vertu théorétique. Mais, si le plaisir en sort, il n'est pas premier. Il ne constitue pas l'essence de la *θεωρία*. Il en accompagne nécessairement l'exercice : il ne la fait pas en ce qu'elle est. Si vraie, si *ἔμμετρος* (cf. *Phil.*, 52 c) qu'on suppose donc l'*ἡδονὴ ἄμικτος*, elle n'a pas, dans le bonheur, rang de premier (*τιμιώτατον*), elle n'est pas la cause formelle (*αἴτιον*) du mélange. On le verra mieux encore tout à l'heure en étudiant les rapports entre la béatitude, *ἕξις* intrinsèque, immanente à l'homme, et le Bien-Un transcendant. Remarquons, pour finir, que dans le catalogue des prix d'excellence (*ἀρετή*), c'est de nouveau, au cinquième rang, des plaisirs purs qu'il s'agit, 66 c.

(1) 66 a-c.

(2) Cf. Bury, *Philebus*, app. B, pp. 169-178, Wilamowitz, *Platon*², II, pp. 356-357.

(3) Sauf pour *φύσιν* au lieu de *φάσιν*, correction ancienne, de l'époque byzantine selon Wilamowitz, et qui paraît, en tout cas, nécessaire, cf. Wilamowitz, *op. cit.*, II, 356.

nale : « Tu publieras ainsi partout, cher Protarque,... que le plaisir n'est ni le premier ni le second bien, mais que le premier se tient en somme dans la région de la mesure, de ce qui est bien réglé, du degré opportun, et, bref, de toutes les choses de même sorte dont il faut penser qu'elles ont pris pour elles la nature éternelle... cependant que le second se tient dans la région de ce qui est composé avec mesure, et qui est beau, achevé, suffisant, et ainsi des autres qualités qu'on peut mettre dans cette catégorie... Le troisième bien, si tu l'assimiles à l'intelligence et à la sagesse, tu ne t'éloigneras pas beaucoup de la vérité... Le quatrième rang ne reviendra-t-il pas aux biens que nous avons dits propres à l'âme seule, sciences, arts, opinions droites, s'il est vrai du moins qu'elles ont plus d'affinité avec le bien que le plaisir ?... Et le cinquième, à ces plaisirs que nous avons définis comme non mêlés de peine et que nous avons dénommés les plaisirs purs de l'âme seule, qu'ils accompagnent la science (1) ou la vue (2) ? »

Selon la juste remarque de Bury (3), le morceau doit être expliqué en fonction du dialogue entier. Or on y a défini la béatitude ou souverain bien comme un *mixte* ; ce mixte a pour loi, pour cause formelle, une *mesure* ; il est composé de la *connaissance la plus vraie* et du *plaisir le plus pur* ; c'est la *connaissance* qui, dans ce mélange, joue le rôle d'*élément principal* ; le *plaisir*, dès lors précisément qu'il est un plaisir pur, c'est à dire un plaisir de connaissance, jaillit de cette connaissance comme une suite nécessaire : il ne vient donc qu'en second, il est *dérivé*. Toute la discussion du *Philèbe* a donc été conduite en vue d'établir une hiérarchie. C'est cette idée sous-jacente de hiérarchie qui fait l'unité de l'ouvrage. Or il apparaît clairement que l'ordre ainsi dessiné se compose selon que les éléments du mélange et le mélange lui-même se réfèrent plus ou moins directement à une cause (*αἴτιον*), à un principe formel, qui est ensemble cause de l'existence et raison de l'intelligibilité du souverain bien. Ce qui fait être le souverain bien, ce qui l'explique, c'est la *mesure*. Le mixte n'est pas une masse informe. Il n'est pas non plus une juxtaposition matérielle : connaissance + plaisir. Précisément parce que le plaisir est pur, qu'il est plaisir de l'âme seule, il est du même ordre que la

(1) De l'être.

(2) Des belles figures idéales.

(3) *Op. cit.*, p. 173.

connaissance. Le principe qui l'informera sera donc aussi le même que le principe qui informe la connaissance. C'est la même mesure. Or la connaissance se réfère à un objet, ici l'objet le plus haut. La mesure de la connaissance n'est donc rien d'autre que la mesure de l'objet connu. Quelle est donc enfin la mesure de l'objet connu, la mesure de l'être en soi, de l'Idée? C'est l'Un-Bien. L'Idée sans doute, *μέτριον καίριον*, est mesure à l'égard du souverain bien « eudémonique », *ξύμμετρον*. Elle l'achève, le parfait, le constitue en tant que terme suffisant. Elle en fait donc une chose de beauté (1). Et de cette chose de beauté jaillit comme nécessairement une joie impérissable : « a thing of beauty is a joy for ever ». Mais ce *μέτριον* lui-même est à son tour dépendant du *μέτρον*. C'est le *μέτρον* mesure, le *πέρας* limite qui, du point de vue de la forme, de l'être, est la vraie cause, *αἰτία*. Ainsi toute la discussion sur la béatitude, souverain bien humain, se rattache-t-elle à la doctrine générale du philosophe. Le bonheur de l'homme est le bonheur qui naît de la contemplation. L'homme n'est heureux que s'il voit l'être, l'être en sa source, et toute l'échelle des êtres vrais à partir de ce foyer originel. Et la mesure de ce bonheur, ce qui le détermine, lui donne l'existence, est donc, en définitive, ce qui le proportionne à la source de l'être. Plus il s'en rapproche, plus il se soumet au Bien-Un, mieux il contemple, meilleur est son bonheur.

C'est à la lumière de ces vérités qu'il faut comprendre le morceau du *Philèbe* L'idée rectrice, partout sous-entendue, est ici explicitée. Ce n'est pas une définition du bien humain : on l'a délimité plus haut. Maintenant, on marque la position relative et de ce bien en tant que mélange et des éléments composants à l'égard du *μέτρον* premier qui est mesure de la béatitude et, comme tel, immanent au sujet, mais qui est aussi, puisque la béatitude est surtout connaissance, mesure de l'objet connu et, comme tel, transcendant au sujet. Si bien qu'enfin cette table des valeurs « eudémoniques » se ramène à une table des valeurs ontologiques. Ici encore, l'idée de *θεωρία* est ce qui relie l'un à l'autre ces deux domaines de la pensée platonicienne. Le bonheur est *θεωρία*, or la *θεωρία* se subordonne à l'être. La mesure, le principe formel du bonheur est donc aussi, la mesure, le principe formel de l'être. L'échelle des valeurs « eudémoniques » recouvre exactement l'échelle des valeurs

(1) *τέλεον, ἱκανόν, καλόν.*

de l'être. Notre bonheur se dégrade pour autant qu'il s'éloigne de l'Un-limite.

Relisons dès lors la classification du *Philèbe*. Elle comprend cinq degrés et l'on descend de l'un à l'autre suivant que l'on s'éloigne progressivement de l'Un-mesure (1).

I. Ce qui se rapproche le plus de l'*αἴτιον*, de la mesure du mélange, c'est à coup sûr la *mesure* elle-même : *μέτρον μέτριον καίριον* forment ainsi un premier groupe qui vient, de droit, en tête (2). Dans cette trilogie, il est clair que *καίριον* ne signifie pas « l'opportunité dans le temps » : on est ici sur le plan de la nature éternelle (*ἀΐδιος φύσις*), des réalités intelligibles qui, ne changeant point, sont donc éternelles. *Καίριον* n'est qu'un synonyme de *μέτριον* pour indiquer le « juste degré », l' « exacte proportion » due à la mesure (3). *Μέτρον* et *μέτριον* figurent la mesure sous deux aspects, d'abord en tant que « mesure prise en elle-même, absolument identique à l'Un transcendant », puis en tant que « mesure dans

(1) Ce sont bien, à mon sens, des degrés et non des portions égales, complémentaires, de valeur identique, dont la somme constituerait le souverain bien. Redisons-le. Il ne s'agit pas, dans notre texte, de définir le souverain bien — le dialogue s'y est employé suffisamment —, mais de marquer la relation du mélange, et des composants du mélange, avec la cause formelle. Au surplus, le souverain bien est implicitement contenu dans la seconde classe, celle du *ξύμμετρον*. Il ne peut donc résulter d'une addition où l'on juxtaposerait ce *ξύμμετρον* à ses composants. Je ne puis dès lors admettre l'opinion de Badham et de Bury (*op. cit.*, p. 170). Ces auteurs se refusent à voir, dans les trois premières classes, un ordre réel de prééminence selon qu'elles se réfèrent plus ou moins à l'*αἴτιον* ; impossible, disent-ils, d'établir de l'une à l'autre « quelque supériorité que ce soit en dignité et en puissance ». La nature même du contexte induit pourtant à reconnaître une hiérarchie de cette espèce. Car la 4e classe (sciences vraies) est évidemment supérieure à la 5e (plaisirs purs). Pourquoi donc le philosophe n'obéirait-il pas dans le premier groupe (1re, 2e et 3e classes) aux mêmes principes que dans le second (4e et 5e classes) ? Pourquoi coordonner ici ce qui est, là, subordonné ? Pourquoi « premier, deuxième, troisième » indiqueraient-ils des aspects équivalents, également assimilables à l'*αἴτιον*, « quatrième et cinquième » des réalités inégales, diversement éloignées de cette cause ?

(2) *πάντῃ δὴ φήσεις ... ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν*, 66 a fin. C'est à propos de cet *ᾑρῆσθαι* qu'on s'est surtout battu.

(3) Cf. Wilamowitz, *Platon²*, II, 357, *Polit.*, 307 b, et mon article *La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure*, *Rev. des Sc. Philos. et Théol.*, XXV, 2, p. 251.

l'objet mesuré », immanente à l'objet qu'elle mesure comme l'Un est immanent aux Idées qu'il informe et détermine. Un et Idées unifiées par l'Un appartiennent à la nature éternelle. On ne peut entendre, semble-t-il, *ἡρῆσθαι* que comme un moyen : mais le verbe ainsi entendu, il est indifférent que *τὴν ἀΐδιον φύσιν* en soit sujet ou objet. A dire que le *μέτρον* a pris pour lui la nature éternelle ou que la nature éternelle a pris pour elle l'attribut de *μέτρον*, l'on aboutit au même sens. Peut-être s'étonnera-t-on que Platon fasse mention de la nature éternelle des Idées et de l'Un dans un ouvrage où il n'a traité que du bien humain (1). On en veut à cet *ἀΐδιον* (2). Ou bien l'on interprète *φύσις* dans le sens aristotélicien (3). L'*ἀΐδιος φύσις* serait la Nature éternelle telle que la représente le Stagirite, où la forme — ici le *μέτρον* — remplit sans cesse l'office de principe unifiant à l'égard d'une matière. Dire que la mesure a pris pour elle la Nature éternelle ou, inversement, que la Nature éternelle a pris pour elle l'attribut de mesure reviendrait à marquer le rôle prédominant de la forme dans tous les êtres de la Nature et dans la hiérarchie qu'ils constituent. Ces efforts et ces conjectures proviennent, croyons-nous, d'une erreur bien importante quant à l'essence même de la béatitude et de l'*αἴτιον* qui l'informe. Certes, la béatitude est immanente à l'homme. C'est l'homme qui est le sujet du mélange, c'est lui qui connaît, et qui se réjouit de connaître. Immanente est donc aussi la mesure qui détermine les proportions relatives de la connaissance et du plaisir. Est-ce à dire que le dernier ressort du souverain bien ne soit pas transcendant au sujet ? Nous nous étendrons longuement tout à l'heure sur cette difficulté. Bornons-nous à observer ici, pour l'intelligence de notre texte, que, si la béatitude est connaissance, connaissance de l'être en soi, c'est donc qu'elle

(1) Aussi bien le texte ne serait-il pas absolument sûr ; certains MSS ont *φάσιν*, d'autres omettent le mot, cf. *supra*, p. 312, n. 3.

(2) « The words are plainly corrupt, and the mischief is in the *ἀΐδιον* », TAYLOR, *Plato*, p. 433, n. 1. D'où les conjectures de Burnet, *τὴν α ἰδέαν*, et de Taylor, *τὴν αἰτίαν*. Tel est aussi l'avis de DIÈS, *Autour de Platon*, II, 385, qui propose de lire *τινὰ ἥδιον* soutenu par une correction marginale du man. W.

(3) BURY, *op. cit.*, p.174 : « The *φύσις* of a thing may be said to be its compound union of both form and matter... thus Multiplicity or Complexity is signified by the subst. *φύσις* ». Mais cette conception est-elle normale chez Platon ?

se subordonne essentiellement à un objet, qu'elle en dépend ; c'est donc aussi que la mesure du mélange « eudémonique » a son fondement objectif dans la région des réalités transcendantes dont la nature est éternelle. Le dernier ressort de la béatitude n'est rien d'autre que le Bien-Un. En sorte que la mention de l'*ἀΐδιος φύσις*, loin de paraître un élément étranger et comme superflu, relie au contraire la cause formelle du souverain bien humain à la doctrine générale du philosophe. C'est ici le point culminant de tout l'ouvrage (1).

II. « Le second bien appartient à la région de ce qui est composé avec mesure et qui dès lors est beau, achevé, suffisant, et tous autres attributs ressortissant à la même classe ». Ce qui vient en second lieu dans l'ordre de référence à l'*αἴτιον* cause formelle, c'est le *bien mesuré*. Le *πεπερασμένον* succède immédiatement au *πέρας*. Quel est ce *bien mesuré* ? Rien d'autre, pensons-nous, que le souverain bien *humain*. La cause formelle du souverain bien, le principe qui le fait être et donc, si l'on veut, le Bien tout court, absolument, est sans doute de l'ordre de l'Intelligible. Et, dans cet ordre de l'Intelligible, il doit même être confondu avec la cause formelle des Idées, avec l'Un-mesure. Cet Un-mesure est cause formelle du souverain bien humain parce que le bonheur humain est avant tout connaissance, vue théorétique de l'être, et que l'*αἴτιον* de cette connaissance se ramène en définitive à l'*αἴτιον* de l'objet connu. Dans ces conditions, l'Être intelligible et l'Un qui le mesure appartiennent à la nature éternelle. Mais le souverain bien humain n'est pas pure mesure ni même pure Idée, *μέτριον*. Il est un mélange harmonieux, *ξύμμετρον*. On ne peut dire non plus qu'il prenne pour lui, de droit, la nature éternelle. L'âme participe à cette nature pour autant qu'elle contemple. Elle n'est pas, essentiellement, Idée. Par ailleurs, les attributs ici conférés au *ξύμμετρον* sont exactement ceux qu'on a désignés plus haut comme propres au souverain bien (2). Et de quel autre *ξύμμετρον* pourrait-il être question dans ce dialogue ? Sans doute le monde visible du *Timée* est lui aussi un *κόσμος*, un tout ordonné, bien ajusté, dès lors un *ξύμμετρον*. Tel, il est beau, et le Démiurge se réjouit de l'avoir produit selon le modèle de l'univers intelligible.

(1) WILAMOWITZ, *op. cit.*, II, 357, assimile aussi l'*ἀΐδιος φύσις* à l'Intelligible et rapproche à bon droit le *μέτρον* du *πέρας*.

(2) *τέλεον, ἱκανον*, 20 d ; *κάλλος*, 64 e - 65 a.

Peut-être est-il permis en conséquence de reconnaître ici quelque allusion à ce monde, comme à tout autre *ξύμμετρον*. Mais l'objet précis du *Philèbe* est la béatitude = souverain bien dont il a été dit que ces trois caractères la constituent : beauté, proportion, vérité (1). Tout induit à la retrouver en notre passage.

III. Après le mélange bien mesuré, les composants du mélange. Ce sont, on l'a vu, les sciences vraies et les plaisirs purs qui en dérivent. Mais ces deux éléments occupent, dans l'ordre requis, la 4e et la 5e classes. Pourquoi donc une 3e classe fait-elle mention du *νοῦς-φρόνησις*? Serait-ce, ainsi que le veut Bury (2), parce que les trois premières classes dénotent tour à tour les trois aspects complémentaires du souverain bien : *μέτρον*, *ξύμμετρον*, *ἀλήθεια* (3), et que, de l'aveu même de Protarque, le *νοῦς* est ou bien identique ou bien le plus semblable à l'*ἀλήθεια* (4)? Mais il nous a semblé que l'énumération des trois premières classes devait signifier, comme pour les deux dernières, une dégradation progressive à partir de l'*αἴτιον* mesure : il paraît arbitraire de distinguer aussi radicalement le groupe 1, 2, 3 du groupe 4, 5. A quitter ainsi tout le mouvement du dialogue, on ne fait qu'ajouter aux difficultés. L'ensemble du morceau vise à déterminer un certain ordre de relations par rapport à la mesure. Le reconnaît-on pour les deux dernières catégories, est-il permis de le nier dans le cas des trois premières ? En outre, si le *νοῦς* est dit (5) identique ou le plus semblable à la vérité, c'est en fonction de la vérité qu'ont été discriminés aussi les plaisirs purs (6) et les sciences exactes (7). Et que serait en effet la science de l'immuable, de l'être en soi, si elle n'atteignait pas le vrai? Le prédicat de vérité n'indique rien d'autre ici que l'essentielle réalité de l'être : elle le désigne en

(1) 65 a.

(2) *Op. cit.*, p. 170.

(3) 64 d - 65 a.

(4) 65 d. Badham et Bury voient une allusion à cette doctrine dans le texte même de 66b : *τὸ τοίνυν τρίτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν . καὶ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις.* Mais *ἀλήθεια* a-t-il ici le sens emphatique? Ne doit-on pas entendre, simplement : « tu ne t'écarterais guère de la vérité, tu dirais vrai »?

(5) 65 d.

(6) 52 d, 53 a-c : un peu de blanc vrai cause plus de plaisir que beaucoup de blanc mélangé.

(7) 57 d, 58 a, c-e, 59 a-c.

tant qu'objet de connaissance. Nul moyen de séparer science de l'être et vérité. Il ne semble donc pas qu'on puisse, en notre texte, trop presser ce rapport entre le *νοῦς* et l'*ἀλήθεια*. Il n'est point spécial au *νοῦς*. La science revendique le même privilège.

Peut-être aurait-on le droit d'avancer que la distinction du *νοῦς* et de l'*ἐπιστήμη* n'est qu'apparente. Sciences, arts, opinions droites sont œuvres du *νοῦς*. Elles sont le *νοῦς* en exercice, en acte. Cela est si vrai que, dans le *Philèbe* même, Platon passe souvent d'un terme à l'autre, du *νοῦς* à l'*ἐπιστήμη*, pour signifier cette même réalité de la pensée connaissante (1). Il les met sur le même plan. « Touchant les objets qui n'offrent pas de stabilité certaine (2), nous ne saurions avoir non plus de science bien assurée... Touchant ces objets donc, il n'existe ni intelligence (3) ni science (4) qui possède le vrai (5)... Le certain, le pur, le sans mélange ne se rencontre donc que dans la connaissance des êtres toujours immuables et sans mélange... Mais une telle connaissance des plus beaux objets ne mérite-t-elle pas aussi, à juste titre, les plus beaux noms? — Si fait. — Or les noms les plus honorables ne sont-ils pas ceux d'intelligence (6) et de sagesse (7)? Tels sont donc les noms les plus justement exacts qu'on puisse donner à ces pensées (8) qui concernent l'être véritable » (9). Ainsi arrive-t-il couramment à Platon de ne pas distinguer avec précision la pensée en tant que sujet de connaissance et cette même pensée déterminée en tel ou tel mode du connaître. Il n'en reste pas moins impossible de réduire à une seule les 3e et 4e classes du *Philèbe*. Car elles sont séparées de la manière la plus nette. Et la séparation ne vise pas seulement ici une dualité d'aspects complémentaires, mais une différence de degrés sous le rapport de la proximité à l'égard du *μέτρον*. Si donc Platon distingue, c'est avec dessein. Il veut exprimer que le *νοῦς* est plus proche de la mesure, qu'il y participe davantage, qu'il est mieux mesuré. Quelle est donc, en définitive, son intention?

(1) 58 d, 59 b, c-d.

(2) *βεβαιότητα.*

(3) *νοῦς.*

(4) *ἐπιστήμη.*

(5) *τὸ ἀληθέστατον ἔχουσα*, 59 b.

(6) *νοῦς.*

(7) *φρόνησις.*

(8) *ταῖς ἐννοίαις.*

(9) 59 c-d.

Rappelons-nous l'idée directrice de toute la discussion du *Philèbe.* C'est cette idée qui vient s'expliciter dans le passage final. C'est elle, nous l'avons vu, qui fait le lien entre les prémisses et cette conclusion. Le dialogue entier a visé à établir une hiérarchie des valeurs « eudémoniques ». Nous tendons tous au bonheur comme à notre fin dernière. Béatitude et souverain bien sont pour nous même chose. Qu'est-ce donc que la béatitude? Un mélange, dont les composants sont la science de l'être et le plaisir qui naît de cette science. La béatitude est donc chose de l'âme, et plus précisément de l'âme connaissante. Maintenant, ce mélange, en tant que mélange, proportion, et non masse confuse, a une loi. Il obéit à une mesure. Cette mesure est sa cause formelle. Elle le fait exister, elle le rend intelligible. Comme il est chose de l'âme connaissante, comme le bonheur humain se trouve en la contemplation et dans la joie que l'âme éprouve à contempler, la mesure du sujet qui contemple s'identifie à la mesure de l'objet contemplé. Cette cause formelle de l'objet, c'est l'Un-Bien. La béatitude se définit en référence à l'Un. La table des valeurs « eudémoniques » suivra donc le même ordre de référence. Sur le plan de l'être vient d'abord l'Un lui-même, et les Idées unifiées par l'Un ; puis ce qui est informé par cet Un et par les Idées, savoir le bonheur de contempler l'Un et les formes. Mais cette contemplation est dans un sujet qui contemple. L'objet connu appelle immédiatement un *νοῦς* en acte de connaître. De ce premier mesuré, premier en droit selon l'ordre de l'être (1), on passe nécessairement au sujet du mesuré, au sujet du bonheur, c'est dire à l'âme intellective. Le bonheur est chose de l'âme. Car enfin, ce qui nous intéresse dans ce débat sur le bonheur humain, ce n'est pas le bonheur humain en soi, mais le bonheur humain en nous. C'est moi qui veux être heureux : moi, c'est à savoir, puisque le bonheur est contemplation, mon *νοῦς* ; mon *νοῦς* qui, seul, a connaissance des Idées parce qu'il leur est apparenté ; mon *νοῦς* qui, dès lors, participera à la condition des Idées, à leur éternité ; mon *νοῦς* qui ne mourra pas. Il contemple ici-bas, s'essaie à contempler. Mais la plénitude de la vue ne lui sera donnée que *là-bas*, l'âme une fois libérée, séparée du corps. Il n'est donc pas étrange, bien mieux il est tout naturel que,

(1) Après les Idées elles-mêmes évidemment : le *ξύμμετρον* est postérieur au *μέτριον*.

dans cette table de référence à l'Un-mesure, le sujet de la béatitude suive aussitôt la béatitude elle-même, que, de la Première Mesure et du Premier Mesuré, le bonheur en soi, l'on en vienne à cette partie de l'homme qui est capable d'un tel bonheur. L'heureuse contemplation est contemplation d'un objet, et toute la philosophie ancienne veut que l'objet soit ici le premier. Mais cette heureuse contemplation est l'exercice, l'acte d'une pensée. Et cet exercice n'est point séparable de l'organe qui s'exerce, il est cet organe même en acte de s'exercer. A la vérité, les difficultés qu'on se forge ici proviennent de ce qu'on n'a point saisi la nature exacte du bonheur humain. Celui-ci est essentiellement connaissance, contemplation. Il est donc le fait du *νοῦς*. Dès lors, on a le droit de situer le *νοῦς* immédiatement après *son* exercice. Toute pensée est l'acte d'une pensée (1).

IV-V. La béatitude-contemplation ainsi replongée dans l'intellect contemplatif, il suffit de discerner, dans cet intellect, les composants du bonheur. C'est cet intellect qui est notre vrai moi. Et le bonheur de cet intellect est donc notre vrai bonheur. Pour l'une et l'autre classes, on lit ici un mot révélateur qui confirme notre thèse. La béatitude est un mélange. Mais le sujet de ce mélange est *l'âme seule.* Cela va de soi quant à l'un des composants, la connaissance. Mais le mot s'applique aussi bien à l'autre, puisque cet autre composant, le plaisir, est un plaisir pur, et que le plaisir pur, non mêlé de peine, ne se rencontre que dans l'activité de l'âme. Seuls les désirs de l'âme connaissante ne causent point de souffrance. Nous ne souffrons pas d'oublier. Apprendre est une joie toute pure. Nulle douleur ne s'adjoint à notre amour du vrai (2). De là vient que les deux courtes phrases relatives aux éléments du bonheur font mention l'une et l'autre de ce qu'ils n'appartiennent qu'à

(1) Le grec est plus clair, qui distingue *νόησις* et *νοῦς*.

(2) 52 a (pour l'*ἔρως*, cf. 58 d : *ἀλλ' εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς, καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν*). Cela peut étonner, d'autant que l'*ἔρως*, fils de Pénia, exprime un manque essentiel. L'affirmation n'en est pas moins exacte si on l'entend comme Platon. Vues « du côté de l'âme », la connaissance possédée et l'acquisition de la connaissance sont toutes deux des joies pures. Si apprendre nous cause tant de peine, c'est parce que l'âme, immergée dans le corps, est esclave de ce corps qui la gêne. Les obstacles ne viennent donc pas de l'âme, mais du corps. L'âme seule, l'âme libérée, ne connaît que des plaisirs purs.

l'âme (1). Leur ordre de référence à l'*αἴτιον* ne présente aucune difficulté. C'est l'ordre même qui est postulé par la dépendance où ils sont l'un à l'égard de l'autre. Le plaisir naît de la contemplation : il lui est, en conséquence, postérieur.

4. *Immanence et transcendance de l'Un-Mesure.*

Résumons nos conclusions. La béatitude consiste dans une activité de la pensée contemplative ordonnée à l'objet le plus haut. De cette activité même naît la joie. Et le propre de cette joie est d'être une joie pure. Elle n'implique pas de besoin assouvi. Elle n'accompagne pas la réplétion de ce qui, auparavant, était vide. Comparons-la au sentiment de liberté, d'aisance, de plénitude, qu'éprouve un jeune corps qui joue, dont la force encore toute neuve s'épanouit sans fatigue. Mais ce plaisir d'exercice est un plaisir de connaissance. C'est notre faculté du vrai, cette puissance de l'âme amoureuse du vrai (2) qui trouve sont contentement. Plus vrai est l'objet connu, plus vif est le plaisir. Un peu de blanc pur cause une joie meilleure que beaucoup de blanc mélangé. La béatitude ou souverain bien requiert donc la vérité. Puisqu'elle est un mélange proportionné de connaissance et de plaisir, elle obéit à une *mesure*. Ainsi vraie et mesurée, elle est une chose de *beauté*.

Quel sera donc le bonheur de l'âme après la mort? Il est cette même activité de contemplation désormais toute libre et définitive. Et l'on voit aussitôt qu'alors se réalise pour nous le bonheur parfait. Si le bonheur se mesure en effet à la pureté et à la vérité des éléments qui le composent, c'est bien après la mort que le plaisir de la contemplation est le moins troublé puisque l'âme a quitté le corps ; c'est bien alors aussi que la connaissance est la plus vraie puisque rien ne s'oppose plus à la vue plénière de l'être en soi. La béatitude satisfait ainsi aux conditions requises : *τέλεον, ἱκανόν, οὗ ἕνεκα*.

Voici, dès lors, le problème. Ce bonheur de l'âme est un état actif du sujet pensant. Nulle différence sur ce point entre le *Philèbe* et

(1) *ἆρ' οὖν οὐδ' ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας ... πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ... καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς*, 66 b-c, d'après le texte de Bury.

(2) *Phil.*, 58 d.

le *Phédon*, si ce n'est quant au degré de perfection puisqu'il s'agit, dans le premier cas, du souverain bien durant la vie terrestre, dans le second, de ce même bien après la mort. Mais le souverain bien n'en demeure pas moins immanent à l'homme, et il n'a valeur de fin ultime que pour l'homme : de tous les vivants terrestres, l'homme seul est capable de contemplation. Or, dans la *République*, le Bien est Forme ou, plus exactement, Principe formel de toutes les Formes : en tant que tel, il est extérieur au sujet pensant, il transcende ce sujet. Et il n'a pas valeur de fin dernière pour l'homme seulement, il est la Fin universelle à quoi tout, monde intelligible et monde sensible, est comme suspendu (1). Le Bien est le lien de tout l'univers (2) et le principe qui en fait un ordre (3). Comment accorder ces deux enseignements? Quelle est la vraie Fin humaine, l'*οὗ ἕνεκα* en vue duquel le reste n'est que moyen? Est-ce le bonheur du sujet, la béatitude état subjectif (*ἕξις*), ou la source de l'Être, l'Un-Bien-Dieu? Faut-il regarder ces deux Souverains-Biens comme exclusifs l'un de l'autre ou, plutôt, la béatitude ne doit-elle pas être entendue ainsi qu'une participation au Bien transcendant, absolu?

La distinction n'est pas vaine. Elle jouera un rôle considérable au Moyen Age. L'antiquité n'a pas manqué de la percevoir déjà.

Aristote paraît soutenir, tour à tour, et l'unicité d'un Bien absolu, transcendant au monde, commun à tous les êtres, et la multiplicité de biens relatifs, chacun d'eux étant immanent à l'être particulier dont il est précisément le bien. La première théorie est formulée dans la *Métaphysique*. Le moteur suprême est le suprême Désirable, lequel s'identifie avec le suprême Intelligible. Quand on les prend à l'état de *premiers*, Désirable et Intelligible ne font qu'un. Tout le mouvement de l'univers ne tend donc qu'à un seul et même Bien, et ce Bien est objet de pensée. Le terme de la contemplation est le but où va la nature. Voilà le dernier *οὗ ἕνεκα* (4). Mais cet objet de pensée est un sujet pensant. Car il est activité, il est vie. Et comme il ne peut penser que l'objet le plus élevé, c'est lui-même qu'il pense. Il est la pensée qui se pense et qui, dans cette contemplation de soi, jouit d'un bonheur éternel et par-

(1) *Rép.*, VIII, 517 b.

(2) *Phéd.*, 99 c.

(3) *Cf. Gorg.*, 507 d - 508 a.

(4) *Méta.*, *Λ*, 7, 1072 a 25 - b 3.

fait (1). La béatitude consiste donc pour l'homme à contempler l'objet de pensée transcendant, elle consiste, pour Dieu, à se connaître (2). Puis donc enfin que le Bien est le principe de l'ordre universel, où dira-t-on que siège ce principe, d'abord et principalement? C'est le monde que le Bien ordonne : faut-il en conclure que l'ordre, que le Bien, est immanent au monde? Comparons le monde à une armée bien rangée (3). Sans doute ce bon ordre (*τάξις*) est-il quelque chose de l'armée, mais il dépend souverainement du général. Le bien de l'armée est donc souverainement dans la personne du général et non pas dans la *τάξις*, car l'existence du général n'est pas un effet de l'ordre, mais l'existence de l'ordre a pour cause le général. Ainsi en va-t-il du Bien de l'univers. Le Bien universel est ordre du Tout, il est donc immanent au Tout. Mais cet ordre immanent a pour principe un Bien transcendant, séparé, qui existe en lui-même, et c'est ce Bien extérieur qui a valeur, pour le Tout, de Fin dernière : il est l'ultime *οὗ ἕνεκα* (4). On a là chez le Stagirite une doctrine fondamentale. Chaque être de la nature comporte un achèvement, une fin (*τέλος*). Cela est vrai principalement du vivant, c'est dire de l'être qui trouve en lui-même le principe de son mouvement et de son repos (5). Or un tel être ne peut progresser à l'infini. Vient un moment où la plante ou l'animal atteint son point de perfection, où il est complet, fini (6). C'est qu'un infini actuel est proprement impensable. Si l'on venait à le poser, on détruirait du même coup la possibilité pour le vivant de tendre à une fin quelconque. « Qu'il y ait un point d'arrêt et que les causes (7) des êtres n'aillent pas à l'infini, c'est une évidence, car il n'est pas possible que la suite des fins (*οὗ ἕνεκα*) compose une série infinie, ainsi la marche pour la santé, la santé pour le bonheur, le bonheur pour quelque autre fin, et ainsi de suite, toute fin pour une autre fin » (8). « La fin (*οὗ ἕνεκα*) a donc valeur de terme, je

(1) *Ibid.*, 7,1072 b 14-30 ; 9, 1074 b 15-35.

(2) *Ibid.*, 7, 1072 b 23-26 ; 9, 1075 a 7-10.

(3) Cf. déjà, pour la notion de *τάξις* dans l'ordonnance du Tout, *Gorg.*, 507 d - 508 a.

(4) *Ibid.*, 10, 1075 a 11 ss.

(5) *Phys.*, 192 b 13, *de Gen. Anim.*, 776 a 35, *Méta.*, 1013 a 29.

(6) *Phys.*, 207 a 9, 245 b 3 ss., *Méta*, 1021 b 21, 1055 a 10.

(7) Finales aussi bien que motrices puisqu'aussi bien la motricité, dans la *Métaphysique*, se ramène essentiellement à la finalité.

(8) *Méta.*, *α* 2,994 a 1 ss. Pour la même idée du bonheur fin dernière, cf. déjà *Banq.*, 204 d - 205 a, et *supra*, pp. 290-292.

veux dire ce qui n'existe jamais pour un autre mais ce pour quoi tout le reste existe. S'il existe donc un point extrême de cette sorte, la série des fins n'est pas infinie. Et si ce point extrême n'existe pas, aucune fin non plus n'existe : ceux qui posent une série infinie ne voient pas qu'ils ruinent ainsi la propre nature du Bien. Personne n'entreprendrait quelque action que ce soit s'il ne visait à un point limité. Une telle entreprise serait insensée. L'homme sensé n'agit jamais qu'en vue de quelque chose : cette chose est la limite. Ainsi la fin a valeur de limite » (1). Si cette doctrine s'applique principalement au vivant raisonnable, doué d'intellect, si elle est vraie, secondairement, de tout être pourvu d'une âme, elle n'est pas moins confirmée dans le cas des inanimés. C'est jusque là, jusqu'aux être immobiles (*ἀκίνητα*), que règne l'*οὗ ἕνεκα* (2). Car alors, c'est la Nature même qui semble prendre à son compte la perception de la Fin pour y conduire en même temps tous les êtres qui la composent. Selon l'image de la *Métaphysique*, ce mouvement ordonné vers la fin est encore lâche et peu certain quand il s'agit des êtres les moins évolués, qui se rapprochent le plus de la matière ; il gagne en rigueur et en certitude à mesure que l'on s'élève sur l'échelle des êtres de la nature ; il atteint un point de perfection relative avec le vivant doué d'intellect ; il n'est pleinement achevé que dans le cas de Dieu, car ce Vivant Suprême ne se distingue plus de la Fin, il est cette Fin elle-même. Ainsi, dans une maison sagement ordonnée, les mouvements des esclaves, des enfants, ne sont-ils pas entièrement subordonnés à la fin. Plus on monte, et plus cette contrainte s'impose avec rigueur. Le chef n'entreprend plus rien qu'en vue de la fin voulue, laquelle n'est autre que son vouloir (3).

C'est un fait remarquable que la théorie si importante de la Cause Finale universelle ne tienne aucune place dans l'*Éthique*, et que celle-ci n'en fasse même pas mention. Davantage, quand, au chapitre 6 du livre I, Aristote s'en prend spécialement à la notion de Bien universel (4), le débat qu'il institue à ce sujet ne vise pas tant ce Bien comme Bien que comme Idée ; le Stagirite n'a point souci de montrer pourquoi sa téléologie se distingue de celle de l'Académie, il se borne aux arguments dont il use à l'ordinaire

(1) *Méta.*, 994 b 9.

(2) *Ibid.*, *Λ*, 7, 1072 b 1-2.

(3) *Λ*, 10 *init.*

(4) *τὸ δὲ καθόλου*, 1096 a 11.

contre la philosophie des Idées, puis fonde, aussitôt après [1], ses vues morales sur des principes neufs. Ce divorce méthodologique donnerait lieu de croire qu'Aristote n'a pas perçu ici la différence des doctrines. Il n'a pas vu que les fins multiples de l'*Éthique* sont en désaccord avec la Fin unique de la *Métaphysique*. Ou, du moins, l'aporie ne lui a-t-elle pas semblé assez notable pour qu'il fût nécessaire de l'expliquer. Elle n'en subsiste pas moins. L'*Éthique* ne considère plus une Fin unique vers laquelle tende tout l'univers. Il n'est plus question d'un Premier Intelligible, qui, en qualité de Premier Désirable, rende compte du mouvement universel. On ne voit maintenant que des fins particulières, chacune d'elles consistant dans le point d'achèvement que peut atteindre, de par sa nature même, un être donné. Pour tout dire, il existe autant de fins qu'il y a de formes dans la nature. Une plante est achevée quand elle est en fleur, un animal, quand il est parvenu à la pleine stature qu'il tient de son espèce : cet état de floraison, cette ἀκμή du vivant, voilà la fin particulière de ces deux sortes d'êtres. Et cet achèvement est bien, pour eux, le terme, parce que c'est alors qu'ils accomplissent au mieux leur fonction propre. Appliquons ce principe au vivant raisonnable, à l'homme. Le bien de l'homme sera d'exercer en perfection la fonction dont il est seul capable parce qu'elle caractérise son espèce. Autrement dit, le bien consistera pour l'homme à réaliser sa forme. Il ne reste qu'à se demander quelle est l'activité proprement humaine et quelles sont les conditions qui en permettent au mieux l'épanouissement. Si l'on montre que cette activité est une activité de pensée, que l'homme n'est jamais mieux homme que quand il contemple, on aura défini le souverain bien, la béatitude de l'homme. Le bonheur de l'être raisonnable spécifié par la raison — ou, si l'on veut, le νοῦς — est d'exercer ce qui le spécifie. Ainsi rejoint-on la ligne du *Philèbe*, mais sans l'enseignement métaphysique qui le conclut. Cette conclusion, par où le *Philèbe* se rattache à la *République* et à la philosophie de l'être, est hors du plan de l'*Éthique*. Aussi bien la méthode de ce dernier ouvrage n'a-t-elle point dépassé les prémisses dialectiques, les aphorismes de bon sens, qui en constituaient la base. D'où il ressort, comme on l'a justement écrit, que l'*Éthique Nichomachéenne* n'est pas un ouvrage scientifique [2].

(1) Chap. 7.
(2) BURNET. *The Ethics of Aristotle*. préface, p. v. et introduction.

Nous voudrions montrer comment le problème paraît se résoudre pour Platon, et quelles conséquences principales la solution platonicienne a permis de tirer par la suite.

1. Le souverain bien du *Philèbe*, comme le souverain bien de l'*Éthique*, est un état (ἕξις) du sujet. Cependant cet état est essentiellement un état cognitif. L'élément prédominant du mélange est la contemplation du vrai, du beau idéal. Découlant de cette vue, le plaisir n'a droit qu'au dernier rang : il est dérivé. D'autre part, la béatitude humaine progresse selon un critère de pureté. Plus vrai est l'être connu, moins troublée l'intuition de cet être, plus pur est aussi le plaisir qui en naît, et meilleure la béatitude. De là vient que le bonheur parfait n'est possible qu'après la mort. Le bonheur du *Philèbe* n'atteint son achèvement que dans la perspective du *Phédon*. En est-il ainsi, on voit que ce qui *mesure* le bonheur de contemplation est cela même qui mesure l'objet contemplé. Il y a plus de joie à contempler les Intelligibles que les sensibles [1], plus de joie encore à contempler le Bien-Mesure que les Intelligibles mesurés. En sorte que cet état bienheureux, état cognitif, est spécifié, comme tel, par le Bien-Un. Le principe formel, la loi de cet état, est donc extérieur à l'âme, transcendant au sujet pensant. La vraie Fin est le Bien en soi. Cela revient à dire que la connaissance n'est encore qu'un relatif. Connaissance, aussi bien qu'amour, sont connaissance, amour, de quelque chose. Ces deux opérations supposent l'objet auquel on se réfère. Et le bonheur qui en résulte dépend donc de la possession de cet objet. Par conséquent, dans l'ordre de l'être sinon du point de vue psychologique qui ne nous intéresse pas ici, la béatitude ne se termine pas à elle-même, mais à l'objet. Ni le connaître ni l'amour ne sont fins en soi. Du moins ils ne sont pas tels dans le cas de l'homme. C'est seulement quand il s'agit de Dieu que le sujet se confond avec la possession de l'objet, car, alors, la connaissance ne fait qu'un avec l'objet connu. La pensée *se* pense. L'amour a son achèvement dans le principe d'où cet amour a jailli. Le Bien n'est plus l'objet connu, aimé, il est cette connaissance et cet amour. Le terme de l'activité s'identifie à l'acte même. Dieu est Acte.

Telle étant, dans l'ordre de l'être, la Mesure de la béatitude, Mesure extérieure à l'homme, transcendante à l'homme, il va de

(1) A supposer que, pour Platon, la vue de ces derniers procure quelque joie.

soi que cette Mesure est identique au Principe d'existence et d'intelligibilité que la *République* place au sommet de la hiérarchi- des êtres. En sorte que le mouvement de connaissance et d'amoue qui porte le *νοῦς* humain vers son objet s'insère dans le mouver ment universel dont le Premier Intelligible est, en tant que désirable, le moteur : c'est ce mouvement universel devenu conscient, s'explicitant dans une âme. La philosophie stoïcienne a su tirer d'un tel principe de nobles conclusions : « C'est à ta race qu'appartiennent tous ceux qui ont reçu une voix capable de chanter, eux seuls parmi les mortels qui vivent et se meuvent sur la terre : aussi je te chanterai » (1).

2. Maintenant, si la vraie fin dernière est, dans l'ordre de l'être, extérieure à l'homme, si le bonheur conscient de l'homme, comme le bonheur inconscient de l'univers, est relatif à la possession d'un objet, s'il a donc pour principe formel cet objet, nous voici prêts à résoudre une difficulté que Platon sans doute a connue et que la philosophie postérieure a mise en plein relief.

Le bonheur est dans la contemplation de l'être. Cette contemplation est en droit possible, tout homme étant doué de *νοῦς*. L'est elle en fait? Tous sont-ils capables du recueillement qu'elle exige? Chacun est-il sûr d'aborder à ce havre de l'extase, à cette béatitude où l'âme, délivrée dès ici-bas du corps, voit à nu, étant nue elle-même, la Forme pure? N'oublions pas que la doctrine platonicienne de la *θεωρία* est issue d'une expérience, de l'expérience de Socrate. Elle paraît avoir été conçue en vue d'expliquer un phénomène singulier. Il est possible et, selon nous, il n'est pas douteux, que Platon ait éprouvé à son tour cette intuition de l'Être, du Bien, du Beau. On perçoit dans le *Phédon*, dans le *Banquet*, dans la *République* et le *Phèdre*, un accent de certitude qui porte la marque du témoignage. Platon a vu, il a confiance de voir encore. N'empêche que, à partir du *Phèdre* ou. tout au moins, du *Théétète*, le ton change. Ce qui ne fut d'abord, sans doute, qu'un sentiment vécu fait place au système. Le philosophe se soucie plus de montrer la cohérence des Formes hiérarchisées dans l'Un, et leur connexion à partir de l'Un, que de conduire à l'Un luimême. Aristoxène de Tarente rapporte le souvenir d'une leçon

(1) Cléanthe, *H. à Zeus*, v. 4-5, en gardant, v. 4, la leçon *ἦχον μίμημα*, et en lisant, avec v. Arnim, *εἴσ'* pour *ἐσμέν*, cf. *Stoic. Vet. Fr.*, I, p. 121, n° 527.

platonicienne sur le Bien qui passe pour avoir causé une déception. Les auditeurs étaient venus nombreux dans l'espoir, apparemment, d'entendre quelque parole qui leur servît pour la conduite de la vie et leur apportât le bonheur. On ne leur offrit qu'un exposé métaphysique sur les Idées Nombres (1). Ainsi Platon luimême, vers la fin de sa vie, semble-t-il avoir incliné davantage soit vers les sciences mathématiques les plus hautes, soit vers l'organisation pratique de la cité. Faut-il s'étonner que ses disciples aient abandonné la *θεωρία*? Le mot revient encore chez Aristote, mais il ne désigne plus que la connaissance désintéressée. Aussi bien une contemplation au sens propre n'a-t-elle point de sens dans la philosophie du Stagirite. Les autres membres de l'Académie, pour autant que leurs doctrines nous sont connues, n'ont pas suivi le programme du *Banquet* et du *Phèdre*. Il est très significatif que l'Académisme en soit venu à représenter une méthode de doute et de scepticisme. Le ressort, qu'on dirait trop tendu, s'est brisé. Cependant les philosophes, qu'ils se recommandent de Platon, d'Aristote, d'Épicure ou de la Stoa, ne renoncent pas au bonheur. Loin de là, plus on s'éloigne du maître, plus aussi la béatitude paraît être le but unique de la recherche. Mais, s'ils conspirent à y viser, s'ils prétendent mêmement y conduire, ces épigones sont tous d'accord pour ne le point assimiler à la contemplation. C'est un idéal inaccessible. A de rares moments, Socrate, Platon, l'avaient réalisé. Quels que fussent les obstacles, un optimisme généreux, une sorte d'enthousiasme et de foi les entraînaient. Leurs successeurs éprouvent davantage la difficulté d'y atteindre. Ils ont été moins séduits par la grandeur du but qu'ils n'ont senti de gêne à s'y porter. On revient alors, par des voies diverses, à l'antique morale du bon état de l'âme (*εὐθυμία*). Le Lycée insiste, comme Hérodote, sur la nécessité des biens extérieurs. Épicure retrouve très directement la ligne de Démocrite. Les Stoïciens reprennent la noble tradition du héros. Il a fallu attendre la pensée chrétienne pour revenir au platonisme pur (2). Je voudrais dire d'un mot comment les Pères ont pu l'utiliser si aisément.

Admise la distinction entre le bonheur subjectif et le principe

(1) Aristox. Tarent., *π. ἁρμονικῶν στοιχείων*, II, p. 30 Meibom, cf. L. Robin, *La théorie pl. des Idées et des Nombres*, 1908, p. 505, n. 453, I.

(2) Certes, on n'oublie ni Plotin ni ses disciples : mais Clément d'Alexandrie vient avant.

formel objectif de cet état, cela tient, me semble-t-il, à la priorité, dans l'être, du Bien Objet. Notre fin dernière est ce Bien. Extérieur à nous, transcendant au monde, il resplendit comme un modèle. Le salut consiste moins à le contempler qu'à s'y conformer : *φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ*. Cette vérité est déjà toute contenue dans les Dialogues. On n'en saurait exagérer l'importance. Car il n'est que trop vrai ! Si l'on assimile notre souverain bien à l'intuition théorétique, qui donc sera heureux sur terre ? Tout le premier, dans son État, Platon multiplie les exigences touchant la classe des philosophes gouvernants. Ils sont le rare produit de dons innés et d'une éducation privilégiée. Par eux-mêmes, déjà, ils représentent une élite. Encore, parmi ces élus, sera-t-il nécessaire de faire un choix. Il ne restera donc qu'un très petit nombre d'hommes pour être heureux. La masse, vouée à la souffrance, n'aura d'autre raison d'être que de servir au bonheur des *pauci*. Mais de l'élite même, soyons francs, que le bonheur est fragile ! La moindre misère corporelle empêche la béatitude. Une maladie chronique la supprime entièrement. Dira-t-on que Platon, avec le christianisme, ne garantit la béatitude qu'après la mort ? Encore n'est-elle ainsi promise qu'à ceux qui l'ont ici-bas préparée. Platonisme et christianisme s'accordent sur ce point : le bonheur éternel ne peut être qu'un épanouissement, comme l'éclosion d'une fleur. Il ne saurait exister de divorce entre la vie qu'on a menée sur terre et celle qu'on mènera au ciel. Seul contemplera « là-bas » celui qui, dans ce monde, s'est exercé à la contemplation. Supposons que trop de malchance ait entravé cet exercice, que le Sage n'ait jamais éprouvé le sentiment de la présence de l'Être en soi. C'est le sort le plus commun. Sans parler de la santé, la *θεωρία* exige un long loisir. Or la plupart des hommes sont absorbés par le souci du pain. Ils ont à gagner leur subsistance. Doivent-ils, pour autant, renoncer au bonheur, non pas seulement durant cette vie périssable, mais pour toujours ? Problème douloureux ! Le philosophe y répond, semble-t-il, par la doctrine de la priorité du Bien modèle et de notre conformité à ce Bien. C'est ce que montre à plein la *République*. Le thème principal en est la démonstration de l'idée que l'homme juste, par cela seul qu'il est juste, est nécessairement heureux. On le répète au moins neuf fois (1) :

(1) I, 352 d ; II, 367 e ; 369 a ; IV, 427 d,445 a - b ; V, 472 b ; IX, 576 c, 588 b ; X, 612 b.

Socrate défend ce propos contre Thrasymaque (1), Adimante rappelle que c'est bien là le sujet propre du débat (2), le détour de la justice dans l'État ne sert qu'à mieux éclairer le problème de la justice individuelle (3) et c'est à savoir si cette justice rend heureux que l'on s'attache tout naturellement, une fois exposé le plan du bon État (4), pour conclure que l'homme le plus méchant, le tyran, est fatalement aussi le plus malheureux (5) tandis que, pour le juste, quelles que soient par ailleurs les circonstances de sa vie, la réputation qu'on lui fait, les marques d'honneur que lui obtient son mérite — toutes choses extérieures et contingentes —, c'est la justice elle-même qui est son bien le meilleur, sa béatitude, sa récompense (6). Or, il faut bien sans doute que le juste ait eu connaissance de la justice pour la pratiquer. Mais il n'est pas nécessaire qu'il la contemple tout le temps : une seule révélation suffit. Il n'est même pas nécessaire, dans la cité platonicienne, que le juste ait contemplé personnellement. Ce qui est requis, c'est que quelqu'un au moins ait contemplé, et que ce philosophe contemplatif ait la puissance d'ordonner le groupe entier selon le modèle qu'il a vu. Dès là qu'il obéit, le juste participe au Bien. Affirmons qu'il atteint alors au bonheur. L'on irait, autrement, à deux apories insolubles. D'une part, on devrait admettre qu'il n'y a d'heureux dans la cité que l'infime minorité des sages : encore ne le seraient-ils qu'au moment où ils contemplent ; la béatitude cesserait d'être ce qu'on la définit toujours, une *ἕξις*, un état. D'autre part, si la *θεωρία* constitue le bonheur en son essence même, où sera le bonheur du juste maltraité ? Supposons, avec Glaucon, que tous les maux aient fondu sur lui, que, malade, pauvre, solitaire, sans famille ni enfants, sans amitié ni humaines amours, il ait connu ce comble d'infortune que, juste mais ne paraissant point l'être, on l'ait condamné pour cette apparente

(1) I, 352 d.

(2) II, 367 e.

(3) II, 369 a.

(4) IV, 427 d, 445 a-b ; V, 472 b..

(5) IX, 576 c 588 b ss.

(6) X, 612 b : *οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν, ὥσπερ Ἡσίοδόν τε καὶ Ὅμηρον ὑμεῖς ἔφατε* (réponse au discours d'Adimante, II, 363 a-d, 364 c-e), *ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον εὕρομεν καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάν τ' ἔχῃ τὸν Γύγου δακτύλιον ἐάν τε μή* (réponse au discours de Glaucon, II, 369 b - 360 d).

injustice. Le voilà flagellé, torturé, chargé de chaînes. On lui brûle les yeux. Pour finir, après cent supplices, on l'empale. Dira-t-on qu'un tel homme ait été heureux (1)? Il l'eût été à coup sûr si, dans tous ces malheurs, il avait pu contempler. Mais la simple expérience prouve que, au sens propre, la θεωρία platonicienne, intellectuelle par nature, est impossible quand on souffre. Elle est le plus haut effort de notre esprit ou, tout au moins, suppose cet effort : la vue de l'être est un don, mais qui veut être préparé. Or, toute concentration de pensée exige, on le sait bien, un état convenable du corps, une certaine santé physique. La sagesse proverbiale reprend ici sa place. Il faut donc que la béatitude du juste supplicié provienne d'une autre source. S'il est heureux, en vérité, c'est parce que, s'étant livré une fois pour toutes à l'idéal un instant entrevu par lui-même ou par le gouvernant, il continue, inébranlable jusqu'à la mort (2), de vivre cet idéal et de le mettre en pratique. D'un mot, au principe de son bonheur, il y a une *conversion*, non plus de l'esprit seulement, mais du cœur, non plus intellectuelle, mais morale. Se convertir veut dire se retourner vers un terme, vers un objet extérieur, un modèle. La *μετάνοια* paulinienne ne fera que porter à son point de perfection le don du *νοῦς* au Bien, le retour à Dieu par l'imitation de son excellence, que nous proposent la *République* et le *Théétète*.

3. Allons plus au fond. L'interne contradiction d'une morale de la béatitude où l'on ne viserait qu'à l'heureux état du sujet, c'est que cette proie nous fuit dans la mesure où nous la cherchons. Si l'on poursuit le bonheur, on n'est jamais heureux. On n'obtient un peu de repos, un peu de paix, que dans l'instant même où, renonçant à la quête, on transfère en quelque sorte son bonheur dans le bonheur d'un Autre. De quelque nom que cet Autre se nomme, Justice, Bien, Devoir, Loi morale, Dieu, c'est en se perdant pour lui qu'on se retrouve. Ainsi la béatitude où l'amour de soi parvient, au terme, à se satisfaire, a-t-elle pour origine et pour premier principe l'amour généreux du Bien. Sans doute, Platon l'affirme, les intérêts du Bien et les nôtres finissent par se rejoindre, mais à la condition que l'homme, renonçant d'abord à son bonheur particulier, ne vive, et ne meure, que pour cet idéal.

(1) *Rép.*, II 361 b - 362 a.
(2) *ἀμετάστατος μέχρι θανάτου*, II, 361 c.

Qu'il se contente de la Justice, et d'elle seule ! La doctrine paraît cruelle : en vérité elle libère, comme libère toute doctrine de sacrifice.

La théorie platonicienne de la béatitude repose donc, à l'origine, sur une sorte de foi dans le primat de la Justice. On peut dire sans crainte d'errer que cette foi fut l'apanage de Socrate. Le disciple en hérita. Son mérite principal fut de l'appuyer par un système métaphysique. Si la Justice s'impose décidément à l'homme, c'est qu'elle est l'Être, un Être indépendant de nous, de nos passions, de nos humeurs, l'Être immuable, éternel. Notre bonheur consiste d'abord à le connaître, et cette connaissance est proprement l'acte théorétique. Mais cette connaissance n'est ni le tout ni même l'essentiel du bonheur. Il ne suffit pas de connaître, il faut imiter Et il ne suffit pas qu'un seul individu dans la cité accorde ainsi sa conduite au divin modèle : il faut que la cité entière reproduise dans le sensible la beauté de l'Intelligible. Alors seulement ce groupe homogène qui ne doit faire qu'un même corps entrera-t-il en possession du salut cherché. La cité sera sauvée parce que, dépendant de l'Être, elle aura part, dès ce monde, à l'éternité. Réalisant le Bien, elle sortira de l'éphémère. D'un mot, elle *sera*. Ce qui importe donc avant tout, c'est de réaliser le Bien, de le pratiquer. Et cela importe pour la cité tout entière, elle est seule capable de manifester ici-bas la complexité ordonnée du monde idéal. Or cette manifestation sensible de la Justice intelligible suppose deux conditions. Elle suppose d'abord que cette Justice soit connue : il est nécessaire que le gouvernant ait la faculté et le loisir de contempler. Mais elle suppose en second lieu que le gouvernant lui-même et, avec lui, chacun des citoyens, se donne, de toute son âme, à l'Exemplaire. Le bonheur ne se termine pas à la contemplation. Peu contemplent, et ils ne contemplent que peu de temps. Le bonheur est de s'oublier pour reproduire en soi l'image du Bien. Si chaque citoyen, à son rang, s'applique à ce travail, si l'ordre visible est l'exacte expression de la Justice invisible, la cité, participant à l'Être, donc au Divin, participera nécessairement aussi au bonheur de l'Immortel.

Tel est l'enseignement de la *République*. Il implique une subordination, dans le sensible, de l'individu au groupe, et du sensible tout entier à l'Intelligible. C'est qu'il se fonde constamment sur une certaine notion de l'Être. Il n'y a, à exister vraiment, que l'Immuable, l'Intelligible. Au sommet, l'Un, principe formel de

l'Intelligible, donne l'existence à toutes les Idées pures. Elles émanent pour ainsi dire de cette source. Mais ces relations intrinsèques ne s'étendent qu'aux Intelligibles. De l'espèce dernière aux individus concrets, la continuité se rompt. Comment le sensible aura-t-il part à l'existence vraie, c'est dire à l'intelligibilité? Par la ressemblance, l'imitation. Le monde sensible du *Timée* est une image mobile de l'archétype. Ainsi en va-t-il de la cité. Le rôle du Démiurge revient ici au gouvernant. Il contemple, puis façonne. Les autres lui font confiance et se laissent façonner. Tous obéissent au même idéal, tous s'emploient à l'exprimer.

Ces vues que nous développerons dans la IIIe Partie devaient être indiquées dès maintenant. Car elles apportent un correctif notable à la doctrine du bonheur par la *θεωρία* toute seule. La béatitude platonicienne n'est pas une joie égoïste. Elle naît d'un service, d'une purification. Il faut se dépouiller de soi dans l'intérêt d'un ordre transcendant. Il importe moins de le connaître que de le reproduire, ou plutôt on ne le connaît qu'en vue de le reproduire. Le contemplatif s'achève dans le juste. Ce primat de la Justice à l'égard de la contemplation égoïste est conséquent à la transcendance de l'Un-Bien. Ainsi comprise, la béatitude platonicienne est en rapport direct avec la métaphysique de l'Être. Rien n'est plus admirable que cette cohérence.

5. *Bien et Beau.*

ὅττι καλὸν φίλον ἐστί.

Le retour à l'invisible, après la mort, réalise pour l'âme la béatitude (1). Or cette béatitude ne consiste pas seulement dans la saisie d'un objet de connaissance. Cet objet était désiré. On l'aimait. Et le bonheur naît donc de ce qu'on possède enfin le bien-aimé (2). Tel est, dans le *Phédon*, le premier dessin d'une doctrine

(1) *Phéd.*, 81 a.

(2) *Phéd.*, 65 c: l'âme aspire à l'être, *ὀρέγεται τοῦ ὄντος*; 66 b: aussi longtemps que notre âme est pétrie avec cette chose mauvaise qu'est le corps, jamais elle ne possède à plein (cf. l'*ἱκανῶς* du *Philèbe*) l'objet de son désir, et cet objet, c'est le vrai (cf. *Phil.*, 58 d: *ἀλλ' εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθῶς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν*); 66 e: c'est alors, non point durant cette vie, mais quand nous aurons trépassé,

de l'amour qui offre le complément indispensable de la dialectique platonicienne. Elle nous convie à élucider un problème qui, sous sa double face, demeure le même: quel est exactement le terme de l'amour? Comment l'amour mène-t-il à ce terme? Les deux apories se commandent: la méthode de « l'érotique » dépend immédiatement du but que l'on veut atteindre.

1. Ce qui fait le charme le plus prenant des Dialogues, ce qui, en tout cas, leur attira depuis la Renaissance le plus d'amis, c'est cet élan poétique qui meut l'âme vers l'Idée. Plus originairement, et donc plus profondément qu'aux arguments de la raison, l'âme obéit à une force d'amour. Amour au sens le plus sublime, désir qui toujours vise à un objet plus haut, plus vaste, et qui finit par dépasser toute limite. C'est le sentiment qui, en présence de la nature, d'un visage, suscite en nous comme le ressouvenir d'une Beauté plénière, entrevue jadis, vers laquelle nous retournons. Cette Beauté n'est pas du monde d'ici-bas: nous rêvons alors d'un autre monde. Ainsi le génie de Platon donne-t-il sa forme achevée au désir d'évasion. Il justifie la légende des Iles Fortunées. Et parce que l'homme n'oublie jamais entièrement ce conte, Platon reste le philosophe de l' « invitation au voyage ».

Ce poète ne serait pas Grec, il n'aurait pas satisfait à ce point l'âme grecque si le terme ainsi désiré n'était un objet beau. Il en résulte pour l' « érotique » deux conséquences bien importantes. D'une part, l'objet aimé devient susceptible d'un acte d'adoration, la dialectique de l'amour se mue en religion (1). D'autre part, et c'est ici le thème du présent chapitre, le caractère de beauté opère à l'intérieur de l'amour une sorte de purification, l'égoïste désir de posséder l'objet se change en contemplation désintéressée, et cette vue où l'homme se complait dans la Beauté pure lui fait

que nous appartiendra l'objet de nos désirs, dont nous nous proclamons les amants, la sagesse (*φρόνησις*); 67 e - 68 a: ne serait-ce donc grande folie que de ne pas se réjouir d'aller là-bas, en ce lieu où, si nous y arrivons, nous avons l'espoir de trouver cela qui fut, tout au long de cette vie, l'objet de nos amours, la sagesse (*φρόνησις*)? Quand meurent nos aimés de la terre, mignons, femmes, enfants, combien se sont décidés d'eux-mêmes à les rejoindre dans l'Hadès, poussés par cette espérance qu'ils verraient là-bas quelque peu leur bien-aimé et qu'ils vivraient avec lui! Et la sagesse, si on l'aime vraiment, si vraiment on a l'espoir de la rencontrer là-bas mieux qu'en nul autre lieu, s'irritera-t-on de mourir, n'aura-t-on point de joie à l'aller retrouver là où elle est?

(1) Cf. *infra*, chap. III: *Culte public et religion du sage.*

atteindre le bonheur. Ainsi l'humaine béatitude vient-elle à coïncider avec l'acte de culte le plus parfait. La notion de Beauté joue le rôle de moyen terme entre l'aspiration de l'homme et la sagesse.

2. Nous tendons à être heureux. Telle est la donnée originelle, le désir tout premier qui, par essence, est égoïste. Mais la béatitude ne dépend pas de nous. Elle a pour condition la saisie intuitive d'un objet. La tendance au bonheur est donc un mouvement qui se termine à la possession de cet objet. Le bien de l'homme est de contempler le Bien en soi. Et il y a donc, en l'homme, un amour intéressé de cet objet. C'est ce que la théologie médiévale nommera l'*amour de concupiscence*. Maintenant cet objet, étant le Bien total, a valeur absolue. Se conformer au Bien, s'il l'a une fois perçu, est tout le but du sage. La contemplation préempirique du Bien, le souvenir que nous en avons ici-bas, doivent nous porter à l'imiter. Une telle imitation peut mener au sacrifice, à une perte apparente du bonheur. Il n'en est pas ainsi en vérité. Car, si le vrai bonheur consiste à devenir semblable au Bien, le sage sera heureux, même fouetté, même supplicié, dès lors qu'il réalise cette similitude. Pratiquer la justice, sans autre récompense que cette justice elle-même, suffit à la béatitude. Le juste méprisé est plus heureux que l'injuste vainqueur. Car, sortant de soi, il parvient à l'extase (1). Il s'est donné. Il aime et prouve son amour. Ainsi l'amour égoïste se transmue-t-il en un amour qui donne. La théologie médiévale, qui l'appelle *amour de bienveillance*, s'accorde avec le philosophe pour n'établir nul divorce entre ces deux amours. En se livrant pour la justice, le juste, au vrai, la possède. Il perd tous les biens terrestres, mais il gagne le Bien. Et c'est la pensée formelle de Platon que le juste, outre la joie d'avoir bien agi, s'assure le prix. Ainsi l'action, issue de la contemplation, mène-t-elle en retour à une contemplation définitive.

Le lien entre ces deux amours, entre l'amour qui possède et l'amour qui se donne, paraît être dans cette propriété du Bien qui le détermine en tant qu'objet beau. Suivons, pour le comprendre, les analyses du *Banquet*.

3. A lire d'un peu près les sept discours qui le composent, on s'aperçoit que ces morceaux si différents en apparence sont reliés

(1) Dans l'acception étymologique : « sortie de soi », non pas au sens précis d'extase intellectuelle.

par un thème commun. Aucun d'eux ne vante la sensibilité proprement dite. Tous s'appliquent à ennoblir l'instinct en le montrant dépendant en quelque manière de la beauté, soit qu'il engendre des actions belles, soit qu'il soit beau par lui-même, soit qu'il tende à un objet beau.

Pour Phèdre et Pausanias, qui s'en tiennent très étroitement aux idées traditionnelles, l'excellence de l'amour vient de ce qu'il est le principe d'une *belle* vie. Il est générateur d'actions vertueuses au sens grec, c'est à dire, dignes de mérite, capables de procurer de l'honneur (1). Individus et cités n'accomplissent de grands et beaux exploits que sous l'influence de l'amour. Non seulement Éros inspire de hauts faits, témoins les sacrifices d'Alceste, d'Achille, mais il agit aussi de l'extérieur, comme juge. Il décide de l'opinion qu'un homme doit avoir de soi-même. On sait l'importance de l'opinion dans la morale grecque qui, par origine, est sociale. La valeur d'un acte personnel se mesure à la manière dont le groupe y répond. Longtemps, jusqu'à Socrate, la conscience individuelle ne sera que le reflet de cette réaction sociale. Un acte est bon s'il a paru beau, *καλός*, s'il vaut, à celui qui en est l'auteur, de la gloire. Un acte est mauvais s'il a paru laid, s'il vaut, à celui qui en est l'auteur, de la honte, *αἰσχύνη*. L'acte commis en secret, qu'aucun n'a vu, dont personne ne peut juger, est en quelque sorte indifférent. Or nul éloge ne plait, nul blâme ne chagrine autant que l'éloge et le blâme proférés par l'aimé (2).

Pausanias insiste sur le caractère régulateur de l'amour. Plus nettement que Phèdre, il distingue de la sensualité la passion qui inspire de belles actions, d'Aphrodite la Populaire, la déesse fille du Ciel. Et cette distinction a pour fondement l'idée, essentiellement grecque, de la forme, de l'aspect extérieur. Tout acte est, par nature, indifférent. Ce qui en fait la valeur, c'est proprement la beauté qui est en lui. Or un acte est beau s'il *convient*, s'il *s'accorde* droitement au sujet et à l'objet. Ainsi prévaut déjà l'idée d'ordre, d'harmonie, qui constitue l'essence de la beauté. Un même acte d'amour peut être beau ou laid. Il est laid s'il ne vise qu'à l'accouplement sexuel. Il est beau s'il réunit deux êtres en telle sorte que l'amant cherche à rendre l'aimé meilleur tandis que cet

(1) *φιλοτιμία*, 178 d.
(2) 178 c - 179 b.

aimé profite effectivement de la rencontre pour se rendre tel (1). Ainsi s'explique la mode d'Athènes. Les amours masculines n'y sont pas toutes favorisées comme à Sparte et en Béotie, ni toutes prohibées comme chez les Ioniens (2). En pareille matière, il n'existe rien d'absolu (3). Toute seule, prise en elle-même, la chose n'a ni laideur ni beauté : « ce qui la fait belle, c'est la beauté de la réalisation » (4). De là naît l'amitié noble, *γενναία φιλία* (5), quand, par un service réciproque obéissant aux lois de la nature (6), l'amant fait avancer l'aimé sur les voies de la sagesse (*φρόνησις*) et du mérite (*ἀρετή*), cependant que l'aimé manifeste l'excellence d'une nature tout avide de progrès moral. Entendu de la sorte, nul acte ne passe en beauté l'acte d'amour (7).

Le discours d'Eryximaque a pour dessein d'étendre à l'univers entier l'action harmonisante de l'amour. Partout il se révèle principe d'ordre et d'accord. Il unit les contraires, le vide au plein, l'aigu au grave, il compose l'heureux mélange des éléments, préside au mouvement des astres, au déroulement des saisons. Il, établit une amitié entre les hommes et les dieux. Partout, dès lors, il répand la beauté. Tout est consonant en ce monde. Phèdre et Pausanias n'envisageaient les effets de l'amour que dans la vie de l'homme, ce microcosme. Eryximaque les perçoit dans la conduite de ce vivant immense qu'est le *κόσμος*. Toutes les sciences payent ainsi leur tribut à l'amour. Ce que la médecine et la morale réalisent pour l'être humain, la musique, l'astronomie, la technique du mutuel commerce entre les hommes et les dieux (8) l'attestent quant au monde. Elles ne sont toutes que des aspects divers de l'universelle « érotique » (9).

(1) 180 d - 182 a.
(2) 182 a-d.
(3) *οὐχ ἁπλοῦν ἐστιν*, 183 d.
(4) *οὔτε καλὸν εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὔτε αἰσχρόν, ἀλλὰ, καλῶς μὲν πραττόμενον, καλόν, αἰσχρῶς δέ, αἰσχρόν*, 183 d, trad. Robin.
(5) 184 b.
(6) *νόμον ἔχων ἑκάτερος, ὁ μὲν ... ὑπηρετῶν ὁτιοῦν δικαίως ἂν ὑπηρετεῖν, ὁ δὲ δικαίως αὖ ὁτιοῦν ἂν ὑπουργεῖν ὑπουργῶν*, 184 d.
(7) 185 b.
(8) *ἡ περὶ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία*, 188 b fin. On notera tous les pressentiments du Stoïcisme jusque dans le langage même de ce discours.
(9) Cf. 186 c, médecine ; 187 c, musique ; 188 b, astronomie ; 188 d, technique de l'amitié humano-divine.

L'admirable poème lyrique qu'Aristophane, par la plume du philosophe, consacre au dieu apporte la raison profonde de cette doctrine. Il ne vise que l'amour humain, mais avec tant d'ampleur, tant de chaleur dans l'accent, que la leçon y gagne une portée plus générale et vaut comme loi du Tout. L'essence de l'amour, c'est de produire l'unité en réunissant à nouveau deux parties violemment disjointes. Or cette explication déborde, de loin, le simple fait de la rencontre sexuelle. Nous sommes des êtres incomplets, nous aspirons à retrouver cette autre moitié de nous-mêmes qui nous restituera notre vraie nature. La jouissance physique n'est qu'un accident dans ce désir qu'on a de vivre avec l'aimé. Bien plus original est le souhait de l'âme. Obscurément elle aspire, sans pouvoir s'exprimer, à atteindre la fin qui la peut seule satisfaire (1). Qu'on transpose sur le plan spirituel ce thème de l'unité, l'on aura expliqué l'ardeur de l'âme à ressaisir l'Idée qu'elle admirait dans une vie antérieure et dont une chute brutale l'a seule dépossédée.

Un mot d'Agathon résume ces prémonitions : l'amour est à la fois désir et création de beauté (2). Socrate n'a plus qu'à dégager, à l'aide d'une méthode nouvelle, la dialectique, les vérités que les autres convives n'avaient qu'entrevues encore.

La dialectique de l'Idée de Beauté a la vertu d'un filtre : elle clarifie, elle épure l'amour. Elle l'épure par une série de progrès dans la voie du désintéressement.

L'amour est désir de beauté, Agathon l'a bien dit, c'est un point acquis. Il est le désir de posséder cette beauté, de s'y unir ; par une telle union, l'amant souhaite de se compléter lui-même : cette vérité, pressentie par Aristophane, n'est pas moins admise. Il est enfin le désir d'engendrer dans la beauté, l'amour est principe d'actions belles : en cela aussi, Socrate rejoint Phèdre et Pausanias. Mieux, il met en lumière la racine même de notre vœu.

Ce que nous voulons d'abord, c'est être heureux. L'amour tout à fait premier est cet amour universel pour le bonheur (3). Voilà le principe de toutes nos actions. Mais alors, comment l'amour proprement dit nous assure-t-il le bonheur? D'où vient à cet acte

(1) 192 c-e.
(2) 197 b, e.
(3) 204 e - 205 a.

particulier qu'est l'acte d'aimer ce privilège de nous faire atteindre la béatitude, notre fin dernière? C'est que la béatitude comporte un caractère de durée sans limite. Nous désirons que ce bien nous appartienne, et qu'il soit à nous toujours (1). D'un mot, la béatitude dit l'immortalité. Maintenant, comment s'assurer une telle durée illimitée? En se reproduisant, en créant un autre exemplaire de soi-même, physique ou spirituel. Mais il est impossible d'engendrer ainsi dans de la laideur, car ce qui est laid ne nous attire pas. Nulle laideur ne s'accorde avec ce bien divin qu'est l'éternelle béatitude. Selon la juste remarque d'Eryximaque, l'amour résulte d'une convenance. D'où il suit enfin que la seule beauté peut servir de moyen en vue du but désiré. Nous voulons être heureux. Nous voulons donc être immortels. Nous ne le pouvons qu'en nous reproduisant. Nous ne pouvons nous reproduire qu'en engendrant dans la beauté. Concluons que le désir de procréer dans le beau est l'instrument de la béatitude. Or ce désir est l'amour (2).

Jusqu'ici, rien de plus égoïste que cette tendance primitive de l'être humain. On paraît être loin de la contemplation. Les divers degrés de l'échelle mesureront les progrès de l'âme en sa montée vers la *θεωρία*.

Le passage décisif est celui qui conduit des mystères inférieurs à l'initiation parfaite. Il correspond aussi bien à l'emploi de la méthode dialectique. Avant ce point, Diotime, guide habile, n'a fait appel qu'à cette faim de bonheur qui est notre instinct premier. Les auteurs spirituels du christianisme n'agiront pas autrement. Ouvrant la voie, S. Paul explique aux Corinthiens qu'il a commencé par leur donner du lait à boire comme à de tout petits enfants (3). C'est un procédé nécessaire. L'ascension est difficile : il faut donc que le disciple se sente intéressé à la poursuivre. On veut substituer à son appétit de possession un amour, très détaché, de bienveillance. Cet amour sera comme porté par l'élan, tout égoïste, de la force originelle. Au terme assurément, l'amour de bienveillance et l'amour égoïste ne feront qu'un. L'homme possédera son bien. Mais il ne le retrouvera que pour s'être donné lui-même. Nous avions pressenti que c'est un *amour de complaisance*

(1) 206 a fin, 207 a.
(2) 206 b - 207 a.
(3) Comparer *I Corinth.*, 3, 1-2 : *οὔπω γὰρ ἐδύνασθε* et *Banq.*, 209 e - 210 a : *οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης... ἂν οἷός τε ᾖς*

qui servait de moyen terme entre ces deux extrêmes. Il est temps d'expliquer ce détour.

L'explication réside tout entière dans une certaine manière d'envisager la beauté. Au cours des mystères inférieurs, elle n'a paru qu'un moyen. On vise à l'immortalité. On n'acquiert celle-ci qu'en procréant, selon l'âme ou selon le corps. On ne procrée que dans le beau. Il s'agit donc de découvrir cet être beau grâce auquel on atteindra son bien. La beauté ne sert qu'à cet acte. Elle n'est pas contemplée pour elle-même. On ne se complait point en sa vue, si ce n'est dans la mesure où l'on reconnait en elle l'instrument du bonheur cherché. L'élever, de moyen, au rang de fin, telle est la nouveauté. L'effet en est considérable. Car le mouvement qui, jusque là, entraînait l'amant vers l'aimé était, par essence, égoïste. Il menait à traiter l'ami comme un objet utile. On visait avant tout à le posséder. De quelque spécieux prétextes qu'on se couvrît, l'acte brutal est là. On veut son propre bien. A présent, cette beauté est aimée pour elle-même. Elle fait de l'aimé comme un être sacré. On le voit, on le contemple. Cette seule vision ravit. On se complait dans le bien de l'ami, on se réjouit de ce mérite qui n'est qu'à lui. Ainsi la complaisance se colore-t-elle de bienveillance. On songe au bonheur de l'aimé, on le veut meilleur encore qu'il ne paraît. De là naissent de beaux discours engendrés en l'aimé (1). Mais le principe en est autre que tout à l'heure. Alors, on n'avait souci que de reproduire un autre soi-même. Maintenant, c'est à parfaire la beauté de l'ami qu'on s'applique essentiellement. Et, parce que l'amant met sa béatitude en la contemplation, cet accroissement de beauté dans l'objet vu accroît aussi la joie de celui qui aime.

Si importante est la transformation qu'on y doit habituer le novice dès son plus jeune âge (2). Le précepte semble naturel quand on mesure la difficulté de la seconde étape. Celle-ci n'est rien de moins en effet que le passage de telle beauté singulière à la beauté universelle qui réside, une et identique, dans tous les beaux corps. Progrès impossible, certes, si l'on s'en tenait à la psychologie de l'amour égoïste. Du moment qu'on a pour but de procréer, c'est à un individu que, par force, on s'attache. On ne tend qu'à se

(1) 210 c : *ζητεῖν οἵτινες (λόγοι) ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους.*
(2) *Ibid.*

perpétuer grâce au concours d'un autre être. On n'aime, dans l'aimé, que soi-même. L'amant de la beauté a des sentiments bien différents. Ce qu'il aime dans l'aimé, ce n'est pas son être propre, à lui, amant, ni non plus la personne de l'aimé, du moins principalement, mais sa beauté. C'est quelque chose de l'aimé, non pas l'aimé. C'est quelque chose qui est comme extérieur à l'aimé, que l'aimé porte, qui le revêt, et qui dès lors est susceptible de se détacher de lui. C'est un rayonnement auquel il a part, mais dont il n'a qu'une part. Plutôt que de s'arrêter à ce rayon ainsi reflété dans un individu, ne vaut-il pas mieux s'élever au foyer de tous les rayons, contempler la Beauté universelle dans tous les beaux garçons, d'un mot l'*essence* de la beauté physique? On voit quel dépouillement suppose un tel transfert. Désormais, en présence d'un beau corps, l'amant s'élance d'un bond à la beauté idéale. La vue d'une beauté singulière ne lui est qu'un prétexte pour retrouver l'Idée. On ne se meut plus, à cette heure, que sur le plan spirituel.

Les progrès ultérieurs ne sont qu'une conséquence de cette purification majeure. La grande affaire était d'atteindre à la région de l'esprit. Du moment où on l'a gagnée, il est aisé d'en franchir les étapes (1). Nous avons décrit cette montée (2). On sait comment l'amant de la beauté gravit l'échelle, passant de la beauté idéale des corps à la beauté des âmes, puis à celle des genres de vie et des connaissances pour aboutir au Beau total. Chaque fois, l'amant monte d'un échelon. Mais il n'y a plus, de l'un à l'autre, différence de nature : tous ces degrés sont du même ordre, qui est l'ordre de l'Intelligible.

4. Ainsi la dialectique de l'amour de complaisance rejoint-elle la dialectique de la connaissance. Mais elle lui apporte aussi un complément remarquable qui explique seul, au vrai, la nature

(1) A la vérité, cette purification est implicitement contenue dans l'attitude initiale, dès l'instant que l'amant, prenant pour objet principal la beauté de l'aimé, traite cette beauté en fin. Ainsi considérée, la beauté de l'aimé est déjà un élément spirituel. Celui qui la contemple pour elle-même se détache de l'amour égoïste, se subordonne à un absolu. L'importance de la seconde étape vient de ce que ces dispositions sont alors explicitées. Tant qu'on s'arrête à un seul aimé, il y a chance que l'instinct se revanche, déborde sur la contemplation. Dès lors qu'on envisage l'universel, ces attaques ne sont plus possibles. Il ne reste que la *θεωρία* toute pure.

(2) *Cf. supra*, Ire Partie, chap. 1.

singulière de l'acte théorétique. Cela tient au caractère de l'Idée de Beauté qui fait l'objet de l'amour.

On se rappelle que l'essence de la contemplation nous avait paru consister dans un *sentiment de présence*. A un certain moment, soudain (1), au delà de tout langage et de toute intellection, l'Être était senti présent, existant. Et c'était là, dans le progrès de la connaissance, une démarche entièrement neuve, entièrement différente de ce qui avait précédé. Jusqu'à ce point, l'objet se pouvait imaginer et définir. Il recevait un nom. On le comprenait. Désormais, il n'était plus que l'Être, saisi comme quelqu'un qui est là, devant nous, qu'on voit, qu'on touche, ineffable mais plus réel que tout le reste, plus réel même que le sujet qui en prenait conscience. Or, cette perception de l'existence s'offrait, dans le domaine de l'Intelligible, comme un phénomène inattendu et en quelque sorte gratuit. Car ce dernier terme du connaître dépasse, à vrai dire, la nature de l'Intelligible. L'intellect humain, de soi, tend à l'être. Mais, de soi aussi, il ne le saisit normalement que participé sous le mode d'une idée, d'une forme : d'un mot, *compréhensible*. Le sentiment de l'existence est d'un autre ordre. L'apparition d'un tel sentiment, dans le progrès de la connaissance intellectuelle, marquait le passage à un mode supérieur qui débordait les conditions naturelles de l'esprit. Le progrès de l'intellection à la contemplation était en quelque façon discontinu. Jusqu'alors, on s'était avancé selon ses forces. Tout à coup, faveur divine, un voile se déchirait. On était comme plongé dans l'océan de l'Être. Et cet état durait peu. Les mystiques, païens ou chrétiens, ne l'éprouvent que par instants. Les théologiens catholiques s'accordent au mieux avec la tradition platonicienne quand ils postulent, pour que l'esprit humain, après la mort, voie Dieu, une certaine lumière nouvelle, « lumière de gloire », qui le rende définitivement capable d'une telle vision.

(1) On notera que l'*ἐξαίφνης* de *Banq.*, 210 e, implique non pas seulement la soudaineté, mais l'*immédiateté* de la vision, cf. *Gorg.*, 533 e : *καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐ ξ α ί φ ν η ς ἀποθανόντος ἑκάστου.* Selon la lettre VII, 341 c-d, c'est grâce à une longue amitié qu'on atteint à ces clartés où se montre à nu le vrai : *ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐ ξ α ί φ ν η ς, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.* Croira-t-on que cette admirable image ne soit pas vraiment de Platon?

Il n'en va pas absolument de même dans le cas où l'on saisit l'être sous l'aspect de *beauté*. De là vient le rôle prépondérant de cet aspect dans la doctrine contemplative de Platon. Et c'est aussi ce qui a fait la fortune particulière de l' « érotique » platonicienne.

Tel est en effet le privilège du *beau* que le sentiment de présence y est en connexion immédiate avec la perception elle-même. Dans l'instant qu'un objet me paraît beau, et que je le qualifie tel, cette beauté y est *ressentie* comme présente. Il ne s'agit point là d'une inférence. Je ne rapporte pas la beauté à l'objet ainsi qu'une propriété nécessairement liée à telle essence. Le lien n'est point saisi par intellection. Ce n'est pas l'intellect qui voit ici la participation de l'objet à l'Idée, comme il perçoit en d'autres occasions la participation à l'Idée de santé, de justice, etc. Pour employer le langage du philosophe, je n'ai pas besoin de me ressouvenir de l'Idée à propos de l'objet donné (1). Nulle réflexion, nul effort nécessaires. Le petit esclave du *Ménon* ne retrouve en son esprit les principes mathématiques que sous la conduite de Socrate. Il suit un *discours*, un *λόγος*. Entre le carré dessiné à terre et ses propriétés mathématiques, entre l'objet immédiatement donné et la science, maints arguments successifs font office d'intermédiaire. Socrate et le petit esclave induisent et syllogisent avant que d'attribuer ce prédicat à ce sujet (2). Tout ce travail est vain ici. La beauté m'est offerte en même temps que l'objet. Je les saisis ensemble d'une seule et même vue. Une seule et même intuition me les fait connaître coexistants. Bref, c'est le seul cas où la présence de l'Idée dans le concret se révèle immédiatement, où le regard de l'âme conserve la fraîcheur, la pureté, qui lui appartenaient jadis, quand elle vivait libre du corps.

Cette prérogative n'appartient qu'au *beau*. Dans son état préempirique, l'âme voyait toutes les Formes, Justice, Tempérance, Sagesse, Science, Pensée, Beauté, et aucune ne brillait plus que les autres. Mais, après la chute de l'âme, les Formes perdent leur luminosité (3) dans les images qui en sont ici-bas l'imitation. L'âme ne les perçoit plus. Elle ne les peut ressaisir que par ce travail

(1) Cf. *Phèdre*, 249 b - 250 b.

(2) *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. Τοῦτο δ' ἐστιν ἀνάμνησις*, *Phèdre*, 249 b fin.

(3) *φέγγος*, 250 b.

d'induction, de réflexion (1), que Platon nomme ressouvenir. Seule la Beauté demeure immédiatement sensible. Nous la « prenons » encore d'une simple vue (2). Elle garde son évidence (3) et de là vient que, seule aussi, elle éveille aussitôt l'amour.

C'est ici l'une des vues les plus profondes du platonisme. Heureux cadeau de Platon poète à Platon philosophe ! Ce besoin de retour, cette nostalgie de l'absolu qu'un beau visage suscite en notre cœur, il l'a dû ressentir souvent. Et le philosophe de méditer : comment naît ce désir, où va-t-il, quelle en est l'essence ? Ne doutons pas de découvrir ici l'une des racines les plus fortes de la doctrine des Idées et, mieux encore, la secrète vertu qui lui donne l'élan.

Ce soir d'été, je contemple le paysage. Quelques arbres, une rivière, puis la colline où paissent des moutons. Tout est calme, aucun bruit. Je suis seul dans cette campagne, il n'y a qu'elle et moi. Tous les détails m'en sont connus, je puis les décrire, en retracer la forme. En vérité, ils ne m'intéressent pas, je ne les regarde pas. Ils composent l'image qui est devant moi, ils en sont la matière brute, mais ce n'est pas cette image qui est belle, ce n'est pas elle qu'admire l'œil de l'âme. Ce qu'admire cet œil, c'est comme une image idéale, présente en celle qui s'offre à la sensation pure. Voici des arbres, de l'eau, une pente verte et douce : je les vois et ne les vois pas. Je puis dire ce qu'ils sont, mais, par delà ces objets ou, mieux, dans ces objets mêmes, je vois un autre paysage, définitif, éternel, dont celui-ci n'est qu'une manière de reflet. Dès la première saisie, dès que, de l'image perçue, j'ai ressenti la beauté, ce *double* idéal, s'imposant à mon âme, a comme absorbé la matière visible. Et ce regard intérieur finit par s'assimiler la vision physique. Mes yeux sont posés sur les choses, mais ils vont ailleurs. Ils pénètrent, ils transpercent l'objet. A mesure que je contemple, immobile et silencieux, ce *double*, comme éveillé d'un long sommeil, surgit et se dessine pour l'œil spirituel, vivant d'une vie nouvelle, mystérieuse. Le paysage reprend son âme. Et cette âme parle à mon âme. Nous sommes accordés l'un à l'autre, nous communions. Elle est en moi, je me retrouve en elle. Sou-

(1) *λόγισμος*, 249 b.

(2) *κατειλήφαμεν*, 250 c.

(3) *ἐκφανέστατον εἶναι*, 250 d fin.

dain, voici que le sentiment d'une immense vie éparse m'emplit à ce contact. Ensemble nous participons à cette unité secrète. Nous nous aimons. Un même amour me réunit aux choses, et les fond avec mon être. Une parenté nous lie. Et, de ce mutuel amour, de cette unité reconquise, la joie naît, c'est un sentiment de plénitude, d'accord, de soumission à un ordre plus haut qui tout à la fois me tire de moi-même et me complète. Sujet fini, cette sorte d'extase qui m'a ravi dans un objet fini me fait éprouver, quelques secondes, l'ivresse de l'infini. O paix, ô ordre, ô plénitude, joie fugace, extase dans la beauté !

5. D'où vient ce bonheur? Comment se fait-il que l'Être nous soit ainsi perceptible, reflété sous les espèces d'un objet beau concret? Quelle est la cause du privilège de ce caractère de beauté? Peut-être n'est-il pas impossible d'en donner la raison à l'aide des enseignements généraux du platonisme.

Laissons ici le mythe de la réminiscence. Sans doute Platon y a cru. Il suivait une tradition. Il trouvait là une réponse toute prête au grand problème qui l'inquiétait. Mais la réminiscence n'en est pas moins un mythe. On a le droit d'en négliger l'écorce pour n'en retenir que la durable vérité.

Le problème nous semble exactement celui-ci. Le bonheur humain résulte d'une connaissance, de la connaissance de contemplation qui équivaut à un sentiment de présence. Ce qui est présent, ce qui, par sa présence, constitue formellement la béatitude, c'est l'Être absolu, le Bien-Un. Or, il apparaît que ce Bien-Un nous est plus immédiatement sensible sous l'aspect de beauté, que ce caractère de beauté est le meilleur guide pour nous conduire à la saisie de l'Être. Non pas que cet Être soit objet d'émotion. Il est essentiellement un Intelligible ou, pour mieux dire, la source de l'Intelligible. Ce n'est pas le cœur (*θυμός*), c'est l'esprit (*νοῦς*) qui l'appréhende. Et il ne l'appréhende qu'après une dialectique du connaître, il est au terme de la « gnose ». Mais, de ce que l'Être nous paraît plus présent lorsque nous le voyons sous l'aspect de beauté, il suit qu'en nous la perception du Beau, et le désir d'amour qu'éveille le Beau perçu (1), a le double avantage de fortifier l'élan

(1) C'est là, non pas seulement dans le *Banquet* et le *Phèdre*, mais dans le *Philèbe* encore, une sorte de dogme pour Platon, cf. *Phil.*, 16 b : *οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο* <*ἢ*> *ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί κτλ.*, 23 a : l'*ἡδονή* est objet d'amour (*τῶν αὐτῆς ἐραστῶν*) parce qu'elle est belle, *καλή*. La doctrine est si bien acquise qu'on la mentionne comme en passant.

vers la connaissance de l'Être et de fournir un moyen plus direct d'y atteindre. D'où l'interrogation : pourquoi le caractère de *beauté* nous meut-il ainsi vers le Bien-Un et nous le rend-il plus accessible? Cela revient à se demander quel est le propre caractère de la beauté, son essence, et si ces marques distinctives se peuvent tirer du Bien par une déduction *a priori*.

Remarquons tout d'abord qu'il ne doit s'agir de l'Être absolu qu'en tant qu'il est déterminable sous l'une de ces Formes les plus hautes que sont le Bien ou l'Un-Mesure. D'ailleurs nous ne saurions l'atteindre qu'ainsi déterminé. Et ce ne sont même pas ces modalités suprêmes que nous appréhendons en premier lieu. Nous n'y aboutissons que par une série ascendante d'Idées de plus en plus compréhensives, dont les transcendantaux composent l'avant-dernière étape. Le sommet est l'Être pur, l'existence immédiatement saisie comme présente et qui déborde, ineffable, et l'image et le discours parce que, source de toute Idée, elle n'accepte point d'être circonscrite elle-même en un *εἶδος*. Moyennant ces réserves, étant admis que l'Idée de Beauté s'emploie à définir un indéfinissable, que dit, en propre, cette Idée?

Elle dénote évidemment ce caractère qui fait qu'un objet est achevé, complet, tel qu'il ne lui manque rien. C'est ce qu'expriment, touchant le Bien, les épithètes du *Philèbe* (1) : *τέλεον, ἱκανόν*. L'une commande l'autre. C'est parce que le Bien est, par essence, achevé qu'il se suffit à soi-même. La perfection implique l'autonomie. Or la perfection constitue, pour Platon, la première qualité du Beau. Dans un dialogue fort proche du *Philèbe* par la date et par la doctrine, dans le *Timée*, le philosophe se demande ce que doit être le modèle sur le type duquel il veut organiser ce monde visible. Un tel modèle, avant tout, sera complet. Car, si ce monde visible ressemblait à un être incomplet, naturellement destiné à faire partie d'un tout, il ne serait point beau (2). Le modèle comprendra donc en lui-même tous les vivants intelligibles de même que ce monde-ci nous contient et, avec nous, tous les animaux visibles. Pour que l'*αὐτοζῷον* soit donc le plus beau possible, il doit être achevé en tout, *κατὰ πάντα τέλεον* (3). On pourra le dire

(1) 20 ss., 60 c ss.
(2) *Tim.*, 30 c : *ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν.*
(3) 30 d.

alors Vivant parfait, *παντελὲς ζῷον*. Tel, il sera seul de son espèce. Vivant en soi et copie du vivant sont également uniques (1).

Les éléments du monde sensible ne concourront à sa beauté que s'ils possèdent, dans leur ordre, la même perfection. Les parties doivent être dignes de l'ensemble. Les quatre éléments qui composent le monde entreront donc dans ce système en toute leur intégrité (2). C'est le feu, l'eau, l'air, la terre en leur totalité qui sont la matière d'un si bel édifice. Il ne manque à aucun d'eux ni rien de ses parties ni quelqu'une de ses vertus. En sorte que la combinaison fait un tout achevé (3), formé de parties achevées (4), unique par conséquent, étant parfait, « Tout unique, construit à l'aide de tous les éléments pris eux-mêmes en leur totalité, et tel, complet, incapable de vieillesse et de maladie » (5). Ce même souci de beauté, partant d'achèvement, conduit le Dieu à façonner le monde en forme de sphère, car cette figure, où les distances des extrémités au centre sont toutes égales, est la plus parfaite, la similitude l'emportant mille fois sur la dissemblance (6). Voilà pourquoi le Dieu a façonné le monde, ce dieu à venir, homogène et, du centre à la périphérie, partout égal, corps complet, achevé, composé de corps achevés (7). Enfin le monde se suffit à lui-même, il n'a besoin d'aucun organe qui le mette en contact avec autrui puisqu'il est seul et qu'il n'y a rien en dehors de lui (8). Le ciel circulaire qui enveloppe et meut ce monde, qui en est l'âme motrice, Dieu l'a placé unique et solitaire (9), « capable, par sa propre vertu, de demeurer seul auprès de soi-même (10) sans avoir besoin de l'aide d'aucun autre (11), mais trouvant toute sa suffisance à se connaître

(1) 31 b.

(2) *τῶν δὲ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις*, 32 c.

(3) *ὅλον τέλεον*.

(4) *ἐκ τελέων τῶν μερῶν*, 32 d.

(5) *ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τελέων καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο* (sujet *ὁ θεός*, 32 b), 33 a.

(6) 33 b.

(7) *ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα*, 34 b.

(8) 33 c-d.

(9) *ἕνα μόνον ἔρημον*.

(10) *αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι*.

(11) *καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον*.

et à s'aimer lui-même (1). Voilà ce qui fait le bonheur de ce dieu engendré par le Démiurge » (2).

On le voit clairement, la *τελειότης*, et l'*ἱκανότης* qui en dérive, sont les caractères essentiels de la Beauté. Il en résulte un troisième caractère qui correspond à la troisième propriété du Bien dans le *Philèbe*. Le Bien y est dit *αἱρετόν*. Il est la fin élue, celle qui s'impose à notre choix. Ce privilège lui appartient, sous l'aspect de Beauté, par ce fait qu'il nous convient au mieux, qu'il nous est le mieux accordé. D'où vient en effet qu'on se complaise dans l'objet beau ? Selon les lois de la pensée grecque, ce fait ne peut avoir pour cause qu'une sorte de convenance entre le sujet et l'objet. Un vieux proverbe le proclame : « le beau nous est ami » (3). Et l'explication la plus pénétrante que le philosophe en ait donnée se lit dans le discours d'Aristophane. Le Beau nous convient, non pas strictement comme au semblable son semblable car nous pouvons n'être point beaux, ni comme un contraire à son contraire car les contraires se repoussent (4), mais parce qu'il nous *complète* et que, nous restaurant ainsi dans notre vraie nature, il restaure l'ordre universel et nous rend la paix.

Il faut ici transposer en effet la doctrine du poète comique sur le plan spirituel. Notre âme est parente de l'Idée. Elle est faite pour contempler l'Idée. Elle ne rencontre son bonheur que dans cette

(1) *γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ*.

(2) *διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο*, 34 b. Bury, éd. *Philèbe*, append. G, p. 212, a raison de confronter ce passage avec *Phil.*, 20 e : *δεῖ γάρ, εἴπερ... ἐστὶ τἀγαθόν, μηδὲν μηδενὸς ἔτι προσδεῖσθαι*, 69 c : *ᾧ παρείη τοῦτ'* (scil. *τἀγαθόν*)... *διὰ τέλους, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν*. Ces rapprochements sont obvies. Mais on a moins remarqué combien notre texte annonce, déjà, le Dieu d'Aristote dans *Méta.*, *Λ*. Là encore, le Dieu *moteur* du monde se suffit, parce qu'il est parfait. Là encore, cette suffisance se révèle en ce fait que Dieu trouve son contentement à se connaître et à s'aimer, lui seul, et se passe de toute autre connaissance, de tout autre amour. Et c'est enfin cette *αὐτάρκεια* même, pour Aristote comme pour Platon, qui constitue le bonheur de la divinité. Par ailleurs, on saisit en ce lieu l'une des sources de la philosophie morale postérieure. Si, à partir des Cyniques, d'Épicure et de la Stoa, le sage est dit heureux comme les dieux, cela tient à ce qu'il est *αὐτάρκης*. Peu de textes sont plus féconds que ces mots du *Timée*, 33 d : *ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων*. En particulier, on ne dira jamais assez tout ce que le Stagirite doit à son maître.

(3) *τὸ καλὸν φίλον εἶναι*, cité dans le *Lysis*, 216 c.

(4) Ces deux théories sont également rejetées par le *Lysis*.

contemplation. Mais, par une sorte de prédestination mystérieuse, notre âme a chu dans un corps. La voici, désormais, qui souffre. Toujours, sans trêve, elle songe à l'aimé. Unie, par violence, au corps qui la détourne de cet objet, elle se sent divisée. Dans le composé, une partie, semblable à l'Idée, cherche à rejoindre son semblable cependant que l'autre partie s'oppose à cette réunion. Et que l'aimé est loin ! Comme, ici-bas, l'on a de peine à déceler les traits lumineux de l'Idée ! Les choses qui la copient sont toutes souillées de matière, l'œil de l'âme est tout obscurci par l'enveloppe du corps. Davantage, les passions charnelles conspirent à l'enténébrer. Plus nous cédons aux sens, plus s'émousse notre regard spirituel. Nous perdrions peut-être tout moyen de retourner au monde supra-terrestre si la Beauté n'était encore immédiatement visible, immédiatement présente dans la saisie du concret. De là naît ce mouvement soudain, cette langueur, ce poids, cet élan nostalgique que nous ressentons alors. Sentiment d'une parenté, désir invincible de rejoindre cette moitié de nous-mêmes (1) ! L'amant ne peut exprimer ce qu'il éprouve. Son désir va bien au delà du plaisir charnel (2). De deux ne faire plus qu'un (3), voilà le souhait de l'âme quand, à nouveau, dans quelque image, elle se retrouve en face de l'Idée.

Ainsi, à l'achèvement, à la suffisance du Beau, ce troisième caractère de *convenance*, l'*οἰκειότης*, ajoute un attrait qui emporte. Complet, le Beau nous complète. Et il nous complète parce que, en lui, l'âme reprend conscience de sa parenté céleste et redécouvre le secret de l'unité primitive (4).

(1) *ἐκπλήττονται φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, οὐκ ἐθέλοντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, χωρίζεσθαι ἀλλήλων οὐδὲ σμικρὸν χρόνον*, *Banq.*, 192 b fin.

(2) *οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειε τοῦτ' εἶναι ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία*, *ibid.*, 192 c.

(3) *δυ' ὄντας ἕνα γεγονέναι*, 192 e.

(4) La source essentielle des §§ 4 et 5 est le *Banquet*, plus didactique, plus rigoureusement scientifique que le *Phèdre*. Mais celui-ci, sans renouveler la doctrine du *Banquet* (cf. Robin, éd. *Phèdre*, p. CXLI : « Sur la doctrine de l'amour, le *Phèdre* n'apporte rien qui soit à proprement parler nouveau »), la précise en plus d'un point. C'est dans le *Phèdre* qu'est exposé le rôle purificateur de l'Idée de Beauté et son influence sur le *νοῦς* cocher de l'âme, 250 e - 251 b, 254 b-c ; le privilège de la Beauté, seule capable de faire sentir immédiatement sa présence, 249 c - 250 d fin, 253 a, 254 b (qui rappelle 250 b-c) ; la communion, grâce au contre-amour, Antéros, du sujet et de l'objet à l'Idée, 255 d ; le sentiment de langueur, de malaise, d'effroi, qu'éprouvent d'abord les amants et qu'exprime si joliment l'image de la poussée des ailes, 251 a fin - 252 b (pour l'amant), 255 c-d (pour l'aimé).

6. Le bonheur dit, pour l'âme, plénitude de vie en intensité et en durée. La plénitude en intensité est ressentie au contact de l'Être. Quand, au terme de la dialectique, d'une vue soudaine et directe, l'âme contemple l'Un, cette présence la rassasie entièrement. Elle trouve enfin sa pâture. Elle s'achève. Nourrie de l'objet *τέλεον*, elle parvient elle-même à la *τελειότης*. Désormais, rien ne lui manque. Elle possède à nouveau l'unité, l'intégrité. Elle se suffit. L'*αὐτάρκεια*, privilège des dieux, est à cette heure son apanage. Son désir est comblé. Et ce plaisir tout pur n'est mêlé d'aucune peine. Rien ne trouble la vie des dieux, qui est la sienne.

Mais ce plaisir ne passe-t-il point ? La béatitude implique une durée sans fin. Elle veut l'immortalité. Ce besoin est si bien enraciné dans sa nature qu'un des premiers offices de l'amour est précisément d'y pourvoir. L'amour meut à procréer dans la beauté, selon l'âme ou selon le corps. Nous n'acceptons pas de mourir tout entiers. Il nous faut laisser sur terre un autre nous-même, enfant de notre chair ou de notre esprit, qui continue notre vie éphémère. Voilà pourquoi, dans son principe, l'amour est si foncièrement égoïste, concupiscent. Mais en va-t-il de même avec l'amour de complaisance, l'amour désintéressé qui, de la beauté, fait une fin en soi, non plus un moyen ? On a vu le rôle considérable de ce sentiment. Impossible d'y renonçer si l'on recherche le vrai bonheur. Car il peut seul nous remettre en présence de l'Idée, complément naturel de l'âme. Or cet amour a pour loi originelle d'opérer, dès le début, une purification. Lorsqu'apparaît l'aimé, tout rayonnant (1), l'amour égoïste veut se jeter sur ce bel objet pour lui faire connaître les délices de la volupté (2). Mais alors, se ressouvenant de la réalité du Beau qu'il retrouve dans l'aimé et par lui, l'amour de complaisance arrête le coursier. Celui-ci n'écoute que son aveugle passion, mais le cocher est saisi de respect. C'est plein de pudeur (3) et de crainte que le *νοῦς*, après cette lutte, se fait le suivant du bien-aimé (4). Cet effort initial est d'une évidente nécessité. Toute la suite dialectique en dépend. Nul moyen de passer à l'amour du Beau uni-

(1) *ὄψις ἀστράπτουσα*, *Phèdre*, 254 b.

(2) 254 a.

(3) *αἰδουμένη*, 254 e fin.

(4) 253 c - 254 e fin.

versel si l'on ne commence par disjoindre l'objet aimé de ce Beau qu'il reflète. C'est dans l'aimé lui-même qu'il faut saisir l'Idée. Et cette saisie n'est possible que si l'on réfrène l'amour de concupiscence dans son envie de procréer. Voilà donc, sur ce point, comme une antinomie entre les deux amours. L'un assure l'immortalité qui est l'essence du bonheur, l'autre, le retour à l'Idée qui en est la condition première. Tous deux, également nécessaires, ont le droit de s'exercer. Or, après avoir légitimé notre désir de procréer (1), le philosophe ne traite plus que de l'amour de complaisance. Que devient l'immortalité?

Il faut bien qu'on la retrouve. Car, au terme de l'initiation du *Banquet*, l'immortalité est formellement promise à l'initié comme une prérogative qui lui revient en droit, à lui de préférence entre tous les hommes. Or, pour expliquer comment se réalise cette immortalité du contemplatif, Platon garde ici l'image de la procréation dont il avait fait usage au début de son discours. Le texte est difficile. En voici, selon nous, le sens : « Te semble-t-elle misérable, la vie de l'homme qui regarde là-bas, qui contemple cet objet-là avec l'organe approprié et qui vit en union avec lui (2)? Ne saisis-tu pas que c'est alors seulement, quand il verra le Beau par la faculté capable de cette vision, qu'il enfantera non plus des copies de mérite puisque ce n'est plus une copie qu'il touche, mais un mérite réel puisque c'est avec la réalité même qu'il a contact, et qu'enfantant ainsi et nourrissant un mérite réel il entre dans la condition d'un homme aimé des dieux et partage, autant qu'homme le peut, leur immortalité? » (1).

Ainsi l'amant a comme épousé l'Idée. De ce mariage naît une vertu (*ἀρετή*) véritable. Cette *ἀρετή*, selon la loi de l'immortalité, doit figurer pour l'amant cet autre lui-même dans lequel il revit, qui prolonge son être et, dès lors, l'empêche de mourir. Quelle est donc cette *ἀρετή*? Il ne peut s'agir de l'influence sur un ami concret. Ce n'est pas à tel beau garçon que l'amant est maintenant uni, c'est au Beau même. Allons plus loin : ce Beau n'est plus participé dans un beau garçon, c'en est la pure essence que l'initié contemple. L'amour égoïste et les premiers degrés de l'amour de complaisance ont été franchis l'un après l'autre. On est au sommet. Il n'y a plus en présence que le *νοῦς* seul et la seule Beauté. L'on devait, au surplus, s'y attendre puisque le Beau n'est plus ici traité en moyen, mais en fin. L'aimé est désormais l'essence, c'est donc en l'essence même que se fera l'enfantement. Or, que peut-il naître de ces noces toutes spirituelles entre l'âme et l'Idée? L'âme est unie à l'Idée. Elle la touche, elle en est comme enveloppée, elle est comme fondue en l'aimé. Or ce contact, cette fusion, sont un contact, une fusion de connaissance. Ne l'oublions jamais, c'est sur le plan du connaître que se meut, en toutes ses démarches, la doctrine platonicienne de la béatitude. Quelle est donc, selon la gnoséologie des anciens, la production normale de l'acte de connaissance? Ce n'est pas l'objet qui est produit. L'idéalisme de Platon est aussi loin que possible d'une doctrine subjectiviste. L'objet préexiste à l'acte. Il existe même, pour Platon, d'une manière suréminente. L'Être qui est au delà de l'*οὐσία*, qui est source de l'*οὐσία*, est le propre fondement de l'existence. Le sujet, en tant que connaissant et en tant que sujet, ne tient l'*εἶναι* que de cette réalité su-

(1) On se souviendra toujours que ce mot « procréer » est entendu en un sens double : « selon le corps ou *selon l'âme*. » Cette dualité explique que l'amour des jeunes garçons puisse avoir quelque rapport avec le désir de l'immortalité. Il vise essentiellement à une procréation selon l'âme, à former dans l'aimé une belle âme qui reproduise la sagesse de l'amant. Ainsi l'amant ne meurt pas, il revit dans la personne de ce fils spirituel. Que la doctrine couvre des mœurs fâcheuses, ce n'est point la faute du philosophe. Loin de les avoir favorisées, sa théorie de l'amour de complaisance où l'amant, refoulant le désir égoïste, ne s'attache qu'à la beauté de l'aimé, marque un progrès certain. Platon, sur ce point, fut écouté. On lit en effet, dans l'*Hélène* d'Isocrate (25) : « Tels sont les sentiments de piété, tels les soins religieux que nous inspire la forme belle que, parmi les êtres doués de beauté, ceux qui se vendent et font mauvais usage de leurs charmes sont par nous méprisés plus encore que ceux qui pèchent contre un corps qui n'est pas le leur, tandis que ceux qui veillent sur leur beauté, qui en font un lieu sacré où les méchant n'ont point entrée, nous les honorons leur vie durant comme les auteurs d'un bienfait qui se répand sur la cité tout entière ». Ce § 25 de l'*Hélène* me paraît nourri de platonisme et, plus particulièrement, inspiré du *Banquet*. On date le discours de la première période de l'école d'Isocrate : « autour de 385 » selon Méridier (après Drerup), *Euthydème*, introduction, p. 142. Peut-être doit-on préciser davantage et attribuer à cet écrit une date un peu postérieure à celle du dialogue platonicien, c'est dire « peu après 385 ». Rappelons d'ailleurs que Platon condamne, en termes formels, l'amour grec dans les *Lois*, 838 e, 841 d, pour la raison qu'il est *παρὰ φύσιν*.

(2) *ᾧ δεῖ* fait allusion au *νοῦς*, parent de l'Idée, c'est l'*οἰκειότης* ; *ξυνόντος αὐτῷ* rappelle les dispositions de l'amour de complaisance dont toute la joie consiste dans le *ξυνεῖναι* avec l'aimé, cf. *θεᾶσθαι μόνον καὶ ξυνεῖναι*, *Banq.*, 211 d.

(1) *Banq.*, 212 a.

prême. C'est donc dans ce sujet que quelque chose va naître, dans le νοῦς connaissant. Rappelons-nous maintenant la théorie de l'amour. Si l'âme, par l'amour de la beauté, atteint à la béatitude, c'est parce qu'elle retrouve sa nature entière, son intégrité. Parce que le Beau est achevé, parce que ce Beau achevé est le complément accordé avec l'âme (οἰκεῖος), il la restaure en son unité originelle. Et cette restauration est l'effet d'une communauté de substance. Le νοῦς a même substance que l'Idée. Il est une Idée dégradée, tombée, et qui se souille, après sa chute, par la faute du corps mortel. Mais le voici revenu à sa source. Le voici fondu de nouveau avec l'Idée. Or, l'Idée est éternelle. De soi, l'Être suprême est toujours. D'où vient donc l'immortalité du νοῦς réuni à cet Être? Elle vient de ce que le νοῦς se *recrée* lui-même au contact de la Beauté. Voilà proprement ce qui est créé : c'est le νοῦς, c'est le νοῦς enfin *vrai*, à qui la vérité de sa nature a été enfin restituée. Dans l'Idée il a repris vie : au sein de cette famille dont il est, lui aussi, un membre, il se retrempe, ressuscite. Et mieux il y retourne, plus il se libère du corps, plus il rejoint sa parenté, mieux aussi il s'assure la durée. A la limite la mort du sage, en permettant à l'âme contemplative de reprendre ses justes noces, lui garantit pour toujours cette vie sans fin qu'est la béatitude. La meilleure exégèse de notre texte du *Banquet* est dans la *République* (1) : « Le véritable ami de la science (2), ce sera l'homme né pour lutter en vue de gagner l'être, qui ne s'arrêtera pas à tous ces singuliers multiples dont la réalité n'est due qu'à l'opinion, mais qui ira de l'avant sans que s'émousse son effort ou que défaille son amour avant qu'il ne touche la nature même de tout être qui vraiment existe (3) grâce à cet œil de l'âme qui, par une sorte de convenance — convenance qui lui vient d'une parenté —, est capable d'un tel contact ; et ainsi s'approchant de cet objet, se mêlant à l'être dans un vrai mariage (4), engendrant en conséquence le νοῦς et la vérité, il connaît véritablement, il vit, il se nourrit de sa pâture appropriée, et dès lors cessent pour lui les douleurs de l'enfantement ».

(1) VI, 490 a-b. M. Robin, *Banquet*, introduction, p. xcvi, a déjà noté ce rapprochement.

(2) Qui est contemplative par essence pour Platon.

(3) Savoir l'Idée.

(4) L'image des épousailles est reprise 496 a.

7. Ainsi les exigences de l'amour égoïste se trouvent-elles comblées dans la parfaite satisfaction de l'amour de complaisance. L'homme est récompensé de son sacrifice. Il croyait peut-être avoir tout perdu. Il gagne tout, il jouit en plénitude de l'objet aimé et c'est cette jouissance même qui l'établit immortel. Nourrie de *θεωρία*, l'âme se nourrit d'éternité. L'unique moyen d'être heureux est de contempler.

Peut-on aller plus loin? Est-il permis de parler d'amour de bienveillance? Peut-il arriver que le sage ait à préférer le Bien idéal à son bien propre, à se renoncer pour l'Idée? Et, dans ce cas, a-t-on le droit de dire encore qu'il est heureux? On a vu naguère que les affirmations de la *République* imposent ce problème. Ce n'est pas au tyran injuste, mais au juste supplicié que le bonheur appartient. Rien de plus clair, rien de plus ferme que la certitude de Platon sur ce point. Comment l'expliquer, comment l'accorder avec la théorie de l'amour et du bonheur?

Il va de soi que l'aporie est vaine si l'on considère l'état de l'âme après la mort quand elle a obtenu le bonheur définitif. Pour l'âme unie de nouveau à l'Idée, « complétée » par le Beau, par l'Être, les trois amours ne font qu'un. Se complaisant dans la vision du Beau, elle aime ce Beau pour lui-même. Complaisance et bienveillance vont de pair et sont inséparables. Mais, du même coup, dans l'objet où elle se complaît, l'âme trouve sa fin. En vertu de la convenance (οἰκειότης) qui l'apparente à l'Être — Bien, Beau, Un —, la contemplation de l'Être lui fait recouvrer sa vraie nature. Elle est donc heureuse, et pour toujours. La question ne se pose qu'en ce qui regarde la vie présente.

Ici-bas le bonheur du sage doit être de même sorte que son bonheur futur. Il y a nécessairement homogénéité, continuité, entre ces deux bonheurs. Ils ne diffèrent qu'en degré. Ici-bas, donc, le bonheur du sage naîtra, comme après la mort, de la contemplation. Et cette *θεωρία* présente ne fait que préparer le bonheur à venir. Il faut s'y exercer dès ce monde pour en jouir en plénitude dans l'autre monde. Les enseignements du *Phédon* valent pour toute la suite des Dialogues. Cette loi impose des devoirs. Nous allons au Bien, au Juste, au Beau, nous y tendons comme à notre bien propre. Et ce Bien en soi est en effet notre bien propre dès lors que le bonheur est un état de connaissance et qu'il est donc *mesuré* par l'objet connu. Mais ce Bien en soi est le Bien universel, il est le Juste, il est l'Ordre. Il est un Bien moral : comme tel, il a ses exi-

gences. L'aimer en qualité de *notre* bien n'est pas possible si nous ne l'aimons aussi pour lui-même. Supposé que, par l'ascèse et la dialectique, nous l'ayons une fois connu ou que, nous fiant au sage qui l'a vu, nous croyions à son existence, cet acte unique de contemplation ou de foi doit décider de notre vie. L'éminente valeur du Bien universel nous oblige à le préférer à tout le reste. Étant le Beau absolu, il est aussi l'Ordre Suprême et la Souveraine Justice. Impossible de le connaître sans comprendre que telle est vraiment sa nature. Dès lors, nous voilà tenus de nous soumettre à cet Ordre. Cette soumission se fonde sur la croyance imperturbable du philosophe que nos maux actuels profitent au Bien de l'ensemble. Nous nous aimons encore en les acceptant. Bienveillance et concupiscence s'unissent dans un même amour. Qu'on lise à ce sujet une page des *Lois* (1) dont l'écho se prolonge à travers tout le christianisme : « Persuadons le jeune homme (2) que Celui qui prend soin du Tout a ordonné toutes choses en vue du salut et du bien de l'ensemble, de sorte que, pour chaque partie, en proportion de ses forces, les maux qu'elle souffre et les actes qu'elle produit sont ceux-là mêmes qui lui conviennent. Chacune de ces parties, même la plus petite, n'agit et ne pâtit que sous la surveillance continuelle de Chefs (*ἄρχοντες*) (3) qui ont pour charge de réaliser la fin jusque dans le détail le plus infime (4). De cet ensemble, malheureux, ton lot, à toi aussi, est l'une des fractions, et il tend donc avec le reste au Bien de l'ensemble, il y regarde sans cesse, si petit qu'il soit. Ce qui t'échappe ici, c'est que rien ne naît qu'au profit de ce Tout afin de garantir la béatitude à la vie qu'il mène, car il n'existe pas pour toi, mais toi pour lui. Tout médecin, tout artisan habile ne conduit ses actions qu'en vue d'un but commun, il vise à ce qui est le meilleur pour l'ensemble, il confectionne la partie pour le tout, non le tout pour la partie. Mais toi, tu te fâches : tu ne vois pas que ce qui, dans ton cas, est meilleur pour le Tout l'est aussi pour toi-même en vertu de notre commune origine. Puis donc que l'âme, coordonnée (5) aujourd'hui à ce corps, demain à cet

(1) X, 903, b-d.

(2) Qui ne veut pas admettre la Providence.

(3) Dieux intermédiaires : on sait le rôle des *Archontes* dans la mystique postérieure.

(4) Je lis *εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον <τὸ> τέλος ἀπειργασμένοι* avec Stephens et Bury (Loeb Class. Libr., 1926, II, p. 362).

(5) *συντεταγμένη*.

autre, change sans cesse de condition soit par sa faute soit par la faute de quelque autre âme, le divin joueur de trictrac ne peut trouver combinaison meilleure que d'élever tel caractère, qui s'est amélioré, à un rang plus haut et d'abaisser celui qui est devenu pire à un rang plus bas, en accord avec ce qui leur revient à chacun, afin qu'ils aient tous en partage un destin approprié ».

Le vrai bonheur consiste donc ici-bas non pas seulement à contempler le Bien, mais à le « faire ». Disons même que, d'une certaine manière, l'action conforme au Bien l'emporte sur la *θεωρία* ou, tout au moins, que la *θεωρία* n'est point parfaite qui ne s'achève en action. Celle-ci n'est, au vrai, que la contemplation continuée. Le sage, quelque jour, a vu l'Idée. Il a vu le Beau absolu. Il a compris l'ordre de l'univers. Il sait qu'en obéissant à cet ordre il poursuit sa propre fin. L'action juste le met sous l'influence de la causalité du Bien, mieux, elle le fait participer à l'exercice de cette cause. Lors même qu'il ne voit plus, il coopère à l'œuvre par sa conduite. On raisonnera de même touchant le simple juste qui se soumet aux lois dictées par le philosophe gouvernant. Celui-ci n'a jamais *vu* personnellement. Mais, puisque ces lois du philosophe sont une émanation dernière, comme un dernier reflet, du Bien que le philosophe a contemplé, puisque le juste aime ces lois et se renonce pour elles, il faut bien admettre qu'il a quelque part lui aussi à la *θεωρία*, dès lors à la béatitude. Dans quelle mesure exactement, c'est ce qu'il reste à examiner.

CHAPITRE III.

Culte public et religion du Sage

τὸ δὲ θεῖον καλόν
Phèdre 246 e.

Entre le panthéon d'Homère et l'évangile de Jésus-Christ la religion platonicienne de la Beauté offre l'intermédiaire le plus marquant. Elle est à la fois une révolution et un prolongement. Dans l'édifice hellénique, elle est la meilleure pierre d'attente pour le christianisme, et les Pères auront raison de regarder la philosophie platonicienne comme une « préparation ». Mais cette pierre n'est pas indépendante de l'édifice, elle fait partie des éléments qui en constituent la structure, elle en est pour ainsi dire l'achèvement normal, le *τέλος*, ensemble but et fin (1). C'est une tâche malaisée, mais séduisante, que de montrer ces deux aspects.

1. Remarquons-le d'abord avec Wilamowitz (2), le philosophe s'accorde entièrement avec ses devanciers quant au rôle et à la place de la religion dans la vie humaine. Les dieux sont essentiellement liés à la cité. Par suite, la religion n'est point séparable du service général que la cité a le droit d'attendre de ses membres. Qui reconnaît, qui sert les dieux agit en bon citoyen. Ce n'est donc pas à Platon qu'on doit attribuer la distinction du civil et du religieux. Le divorce ne vient qu'après. Il n'a pu s'établir qu'à la suite de l'écroulement des cités grecques. Pour voir surgir une religion individuelle, il a fallu que le citoyen ait cessé d'éprouver qu'il est d'abord le membre d'un État autonome, se suffisant à lui-même, *αὐτάρκης*. Pour donner toute leur valeur aux relations personnelles avec la divinité, il a fallu que l'Athénien devînt citoyen du monde.

(1) Cf. Wilamowitz, *Der Glaube d. Hellenen*, II, 260.
(2) *Ibid.*, II, 246-249.

Les sages du Portique se borneront à codifier, à fonder en raison un état de fait (1). Platon a pu assister à la décadence de sa patrie et du régime politique qu'elle avait choisi. Mais le temps où il a vécu ne lui permettait pas de concevoir ni la Grèce ni la *πόλις* autrement constituées. Il voulait réformer Athènes, non la supprimer. Ajoutons que l'héritier des Dropides, le parent de Charmide et de Critias, Platon, fils d'Ariston, du dème de Kollytos, conçu, nourri, au pied de l'Acropole (2), ne pouvait se sentir un citoyen du monde. Les stoïciens, qui requerront ce titre, sont tous des étrangers.

C'est donc dans le cadre de la cité que la religion prend sa place. Les dieux symbolisent le trésor national. Ils sont les gardiens naturels de la stabilité, de la force de l'État. Une réforme de l'État implique dès lors aussi une réforme de la religion. Le problème religieux n'est que l'un des aspects du grand problème politique qui fut, sa vie durant, le souci constant de Platon.

Or, le problème politique peut se résumer ainsi. Par trois fois Platon l'affirme, « si ou les philosophes ne règnent pas dans les cités ou ceux qu'on nomme à cette heure rois ou dynastes n'ont pas de la philosophie une pratique familière et suffisante en sorte que ces deux choses se confondent, pouvoir politique et philosophie, au lieu d'aller chacune, avec toutes ses variétés, de son côté et de s'exclure violemment l'une l'autre comme maintenant, il n'y aura point de cesse, cher Glaucon, pour les maux des cités ni, ce me semble du genre humain, et la constitution idéale qui fait l'objet de ce présent discours a grande chance de n'exister jamais et de ne voir jamais le jour » (3). Nulle amélioration possible, en conséquence, que par le gouvernement des philosophes. D'où la question : quelle est la religion du sage ?

Le problème n'est pas vain. Car il est désormais de l'essence du

(1) Cf. l'étude très suggestive de W. W. Tarn, *Alexander the Great and the unity of mankind*, Proceedings of the Brit. Acad., vol. XIX, mai 1933.
(2) Le dème de Kollytos se trouvait, semble-t-il, au sud de l'Acropole. Une rue antique de Kollytos, *στενωπὸς κολλυτός*, traversant, du Nord au Sud, le quartier de Limnai (situé, selon Doerpfeld, entre l'Acropole et la Pnyx, donc à l'Ouest de la ville haute), reliait l'Agora du Céramique à notre dème.
(3) *Rép.*, V, 473 c-e, cf. VI, 499 b, *Lettre* VII, 326 b. On notera la solennité de l'accent, et comme l'aphorisme est préparé par une introduction qui en annonce le poids.

philosophe d'être politique. La religion sera dès lors la base de la réforme civile. Si les dieux sont l'expression, le symbole de l'État, un changement dans le concept de la divinité, un changement dans les rapports entre l'homme et le divin, commandent un changement aussi dans la configuration de l'État. Et le salut de l'État est à ce prix.

Or, c'est précisément une telle dépendance qui fait l'originalité de la *République*. Le fondement d'un bon État, c'est la justice, laquelle consiste à mettre chaque partie en son lieu de manière à composer un tout bien ordonné. Mais comment découvrir cet ordre juste? Où prendre le modèle de la justice? Cette interrogation conduit à la philosophie des Idées, elle suppose une doctrine de la contemplation. Par ailleurs, on a montré (1) que la hiérarchie du divin est en proportion de la hiérarchie de l'être, qu'ainsi la source de l'être, le Bien-Un-Beau, est aussi la source du divin : en droit, nécessairement, elle est Dieu. Voilà donc notre philosophe-roi contemplant le Bien absolu. Que cette contemplation équivaille, au sommet de la religion, que l'acte de voir le Bien soit le plus haut acte de culte, un texte jusqu'ici négligé le manifeste. Au moment de définir le Bien dans la *République*, Platon s'arrête et, renonçant à exprimer l'inexprimable, propose une analogie. Il n'est pas possible de décrire le Bien. Mais l'on peut en prendre connaissance en se référant à son fils, le Soleil (2). Ni le Soleil ni le Bien ne sont ici nommés Dieu, mais un passage tout semblable et qui n'est intelligible qu'à la condition de se reporter à la *République* donne le nom de Dieu au fils, ce qui suppose *a fortiori* le même attribut pour le Père. Il s'agit de l'admirable lettre VI, la dernière et la plus émouvante que Platon ait écrite (3). Deux disciples de l'Académie, Érastos et Coriscos, séjournent à Assos auprès du tyran Hermias. Voilà donc réunies, sinon dans le même individu, du moins dans le groupe des trois amis, la politique et la philosophie. Platon adresse donc à cette jeune association un billet qui en sera comme la charte. Érastos et Coriscos apporteront la belle science des Idées, Hermias son expérience des hommes. Si quelque différend s'élève, Platon fera l'arbitre. Il faudra relire cette lettre souvent, en commun ou, à défaut, deux ensemble (1) : elle servira de « loi maîtresse » (*νόμος κύριος*) (2) et c'est sur ce texte que l'on prêtera serment, comme en tout accord (3), « prenant à témoin le dieu qui dirige toutes choses présentes et à venir, et de ce dieu chef et cause, le Père, souverain maître. Celui-là, si nous philosophons en vérité, nous le connaîtrons tous, clairement, comme le peuvent des hommes qui ont atteint à la béatitude » (4).

(1) Cf. IIe partie, chap. I.

(2) *Rép.*, VI, 506e.

(3) Vers 351 : Platon aurait alors 78 ans. L'authenticité de la lettre a été défendue par Brinkmann (que suit Jaeger, *Aristoteles*, pp. 112 ss.), Apelt, Howald et Wilamowitz. Deux arguments me frappent surtout : l'accent personnel de la lettre dont on ne voit vraiment pas pourquoi un rhéteur l'aurait controuvé, le ton grave, patriarcal, si bien accordé avec celui des *Lois*. La critique principale de M. Souilhé, éd. *Lettres*, pp. xcvii-cxiv, paraît bien faible. Il rapproche la conclusion de la lettre VI d'un fameux passage de la lettre II (312 d ss.), laquelle est sûrement fausse. Mais il n'y a point de rapport entre ces textes : l'un (l. II) est difficilement intelligible et n'a pas d'équivalent dans les Dialogues, l'autre (l. VI), forme et fond, a son exact parallèle dans les enseignements de la *République*, cf. VI, 506 e, 508 c, 509 b.

2. Si donc l'acte de contemplation est le principe de la réforme de l'État et tout ensemble l'œuvre suprême du culte, l'antique lien entre religion et politique, dieux et cité, loin d'être rompu par Platon, demeure au contraire le nœud le plus solide pour maintenir en un même corps les éléments de la chose publique. Maintenant, comment cette religion spirituelle dont l'acte parfait est la contemplation de l'Être, à la fois Bien, Beau, Un et Père, dont l'essence consiste dans le sentiment d'une présence, dans la saisie mystérieuse d'une réalité ineffable qu'on voit, qu'on touche, qu'on aime et qui vous remplit, dont l'effet est la béatitude véritable, l'entière satisfaction de nos puissances les plus hautes de connaître et d'aimer, comment cette religion du *νοῦς* peut-elle devenir la religion de la cité? Il faut bien qu'elle le devienne d'une certaine manière. Car la cité ne sera parfaite que si l'homme qui la régit prend modèle sur le Juste en soi, sur le Bien absolu. Cela suppose deux conditions. D'une part, le gouvernant doit connaître ce Bien, et précisément l'union dans le même individu de la qualité

(1) Cf. la conclusion de la lettre d'Épicure à Ménoecée.

(2) Cf. les *Κύριαι δόξαι* d'Épicure.

(3) *συνθήκη*.

(4) *τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας, ὅν, ἂν ὄντως φιλοσοφῶμεν, εἰσόμεθα πάντες σαφῶς εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων*, 323 d. Il n'est pas nécessaire de réserver cette *eudémonie* à la vie future, mais il l'est moins encore d'exclure une telle perspective. Ce qui est sûr, c'est que l'*eudémonie* équivaut ici à la contemplation.

de philosophe et de la qualité de roi garantit cette connaissance. D'autre part, la cité doit participer d'une certaine manière à la contemplation et au bonheur du philosophe. L'ordre ne serait pas atteint, la cité ne serait pas bien régie, elle ne reproduirait pas le divin modèle si le lien entre religion et politique ne se retrouvait en quelque mesure, plus ou moins étroit ou lâche, à tous les degrés de la société civile (1). Il ne suffit pas que le gouvernant impose ses décrets par violence. Ne l'oublions point, la cité forme un corps (2). La vie, le bonheur, les aspirations humaines de chaque citoyen, du gouvernant lui-même, sont corrélatifs de l'état et des sentiments de leurs concitoyens. L'individu qui compte ici, c'est l'ensemble. C'est lui qui doit être heureux. Si donc le bonheur ne s'obtient que par la contemplation, par cet acte suprême de religion qui met l'âme en présence de la divinité, force est bien que la cité entière, chaque membre à sa mesure et selon son rang, vaque à cet office. Davantage, la contemplation se prolonge nécessairement en actions justes. On n'a entrepris de contempler qu'en vue d'aboutir à ces actes. C'est pour réintroduire la justice dans l'État, pour l'y faire régner à tous les degrés que le gouvernant s'est préparé à cet exercice. Or l'action juste dépend de la connaissance de la

(1) Cf. surtout le morceau sur l'apparente infélicité des gardiens, *Rép.*, IV, 420 b - 421 c : *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις... νῦν μὲν οὖν, ὡς οἰόμεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιούτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ' ὅλην... σκεπτέον οὖν πότερον πρὸς τοῦτο βλέποντες τοὺς φύλακας καθιστῶμεν, ὅπως ὅτι πλείστη αὐτοῖς εὐδαιμονία ἐγγενήσεται, ἢ τοῦτο μὲν εἰς τὴν πόλιν ὅλην βλέποντας θεατέον εἰ ἐκείνῃ ἐγγίγνεται... καὶ οὕτω ξυμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκιζομένης ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας*, et encore, dans le morceau correspondant V, 465 d ss. qui résout le problème du bonheur des gardiens, *τὴν δὲ πόλιν ὡς οἷοί τ' εἶμεν εὐδαιμονεστάτην (ποιοῖμεν), ἀλλ' οὐκ εἰς ἕν ἔθνος ἀποβλέποντες ἐν αὐτῇ, τοῦτο εὔδαιμον πλάττοιμεν*. Ce trait est marqué si fort que, sans avoir égard au bonheur des gardiens, Aristote résume ainsi la théorie, *Polit.*, B, 5, 1264 b 15 ss. : *ἔτι δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀφαιρούμενος τῶν φυλάκων, ὅλην φησὶ δεῖν εὐδαίμονα ποιεῖν τὴν πόλιν τὸν νομοθέτην.*

(2) La comparaison est de Platon lui-même, IV, 420 c ss. Noter le précepte remarquable : *ἄθρει εἰ τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἀποδιδόντες τὸ ὅλον καλὸν ποιοῦμεν*, 420 d, cf. *Phèdre*, 254 c, 268 d, ARISTOTE, *Poétique*, 1450 b 1-2.

Justice. Comment donc le citoyen pratiquerait-il cette vertu s'il en ignore l'objet, s'il ne sait rien du monde des Idées ? Enfin, le culte a pour fonction première de traduire extérieurement les sentiments de l'âme envers la Divinité : du même coup, l'âme partage les joies du dieu. Les actes du culte, tout en honorant le divin, sont des fêtes pour le fidèle (1). Et comme la cité ne fait qu'un seul individu, les sentiments religieux et le bonheur de chaque citoyen sont en dépendance de ce qu'éprouve la *polis* en son entier. Ainsi toutes les mœurs des hommes, tout ce qui contribue à la perfection de ces mœurs, connaissance du Bien, pratique de la vertu, accomplissement du culte, tout cela ne s'épanouit que dans le cadre de la cité. Pour Platon comme pour Aristote et tous les Grecs de leur temps, l'éthique se confond avec la politique.

Vient alors l'objection principale. Il est matériellement impossible que tous les citoyens contemplent. L'obstacle saute aux yeux. On sait que l'état de philosophe veut maintes conditions. La nature et l'éducation conspirent mêmement à former le sage. Les inégalités de naissance obligent à un premier rejet. A chaque étape de l'éducation, une sorte de concours élimine les sujets inaptes. Il ne reste, au terme, qu'un très petit nombre d'élus. Il leur faudra mener une vie spéciale. Celle-ci comportera des périodes de retraite presque absolue. De longs et durs travaux préparent à la vision du Bien. Encore ce but ultime ne peut-il être atteint par les seules forces humaines. Le *Banquet* nous le décrit comme une illumination soudaine, inattendue, qui porte toutes les marques d'une faveur céleste. Bien plus, ceux qui s'adonnent à la vie théorétique pour la quitter à tour de rôle en faveur des affaires de la cité voient tout leur temps occupé. Ils ne peuvent se livrer à nulle autre tâche que l'étude et le gouvernement. Leur naissance d'ailleurs et leur fonction même excluent pour eux le travail manuel. Mais alors, comment la cité vivra-t-elle ? Qui sera là pour la défendre, la nourrir,

(1) Outre les textes des *Lois* cités dans l'Introduction, chapitre II, cf. l'oraison funèbre de Périclès, THUCYDIDE, II, 38, 1 : *καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μέν γε καὶ θυσίαις διετησίοις νομίζοντες, ἰδίαις δὲ κατασκευαῖς εὐπρεπέσιν, ὧν καθ' ἡμέραν ἡ τέρψις τὸ λυπηρὸν ἐκπλήσσει*. Sur les dieux *didascales* des Athéniens, cf. encore *Ménéx.*, 238 b : *οἳ* (les dieux) *τὸν βίον ἡμῶν κατεσκεύασαν πρός τε τὴν καθ' ἡμέραν δίαιταν*, pensée développée selon ces deux thèmes : 1) *τέχνας... παιδευσάμενοι*, 2) *ὅπλων κτῆσιν τε καὶ χρῆσιν διδαξάμενοι.*

la vêtir, la fournir en tous ses besoins, assurer la police, administrer ses biens? Le gouvernant voit de haut, décide en dernier ressort. Il veut être aidé par une troupe importante de gardiens, de laboureurs et d'artisans. Il apparaît donc que les neuf dixièmes des citoyens sont empêchés d'atteindre à la sagesse. Le bon ordre de la cité leur défend de quitter leur place et leur office particulier (1). En ce cas, éloignés de la contemplation, incapables de s'unir au Bien, les dira-t-on exclus aussi et du bonheur et du culte en vérité? Pour eux, nulle béatitude, nulle morale, nulle religion?

3. La réponse à ce dilemme se trouve dans l'idée d'ordre et de participation, et ces idées elles-mêmes ne sont que les conséquences de l'idée première de Justice. Rappelons la vérité essentielle. La cité ne forme qu'un seul être. Chacun des citoyens en est une partie qui a sa fonction propre. Pour autant qu'il tient son rôle et se tient à ce rôle, pour autant que, dans la cité tout entière, chacun demeure en son lieu, l'ordre règne, l'ensemble vit et prospère. Et comme tous ces membres ne composent qu'un même corps, chacun d'eux participe à l'activité des autres membres. Toute la cité contemple, combat, travaille, dans la personne des gouvernants philosophes, des guerriers, des artisans. Dès lors, par l'intermédiaire du Tout, guerriers et artisans ont part à la contemplation.

Allons plus avant. Si le gouvernant contemple, c'est en vue d'organiser l'État sur le modèle du Bien, du Juste contemplés. La *θεωρία* n'est pas d'abord, pour lui, un plaisir égoïste. Il est serviteur comme les autres, plus que les autres. Plus l'on monte dans la hiérarchie civile plus nombreux sont les devoirs, plus étroites les limites qui restreignent la libre fantaisie de l'individu (2). Cela s'entend dès l'abord. Le gouvernant voit le Bien à sa source. Il le saisit directement. Comment ne se rendrait-il compte qu'il doit pratiquer la vertu mieux que les autres? Le voilà donc qui, s'inspirant du parfait exemplaire, tâche à le reproduire dans la cité terrestre. Il agit, il décide en conséquence. Ses ordres sont des ordres justes. Obéis, ils feront de la copie l'image exacte de l'idéal. Il en résulte aussitôt que l'obéissance aux décrets du philosophe équivaut à un prolongement de la contemplation. Dans la mesure où leur obéissance est consentie, guerriers et artisans pratiquent

(1) Cf. *Rép.*, IV, 420 e - 421 b.
(2) Cf. le texte des *Métaphysiques*, *Λ* 10, résumé *supra*, p. 325.

la justice, réalisent le modèle, contemplent donc. Sans doute ils n'ont pas saisi le Bien par un contact immédiat. Ils n'en ont pris connaissance que par le canal du philosophe. Mais ils suivent les suggestions de celui qui a vu. Et puisque les volontés du gouvernant découlent de la vision, puisque les actes des autres citoyens sont l'instrument de ce vouloir, il faut nécessairement conclure que l'action juste, à tous les degrés de l'échelle, se réfère à la contemplation originelle et y participe.

Cela suffit-il? La contemplation est premièrement connaissance, et la cité tout entière a part à cette connaissance dans la personne des philosophes-rois. Elle est secondairement action, la pratique de la vertu jaillissant de la vue du Bien, et la cité tout entière, soumise aux décrets du sage, a part à cette action dans la personne de tous ceux de ses membres qui réalisent le modèle. Elle est, enfin, amour. Cet amour est de l'essence de la *θεωρία*. Pour autant que le Bien-Un est aussi le Beau, il fait l'objet d'un appétit. L'amour est désir de Beauté. C'est dans l'amour et par lui que l'homme obtient le bonheur. Or tous aspirent à être heureux. Une doctrine du bonheur ne serait pas complète qui manquerait à embrasser l'ensemble des citoyens. On n'a pas en vue le seul bonheur du philosophe. L'individu qui compte, ici encore, c'est la cité. Étant donc admis que la béatitude est un effet de l'amour et que l'amour est un désir de s'unir à la beauté, comment la cité, comment chacun des citoyens, jouiront-ils de ce bien? Voilà le problème essentiel. Le bonheur est la fin dernière, il doit s'étendre à tous les membres de la *polis*. Si le système fait sur ce point défaut, c'est une faillite totale. Or il semble que la religion platonicienne avec son double caractère de prolongement et d'annonce offre ici la solution. Elle apporte le complément indispensable à la condition des *minores*. Platon s'en est bien rendu compte qui, dans les *Lois*, donne si grande place aux fêtes de culte alors que la *République* n'en disait mot. Essayons de définir ce progrès.

La *République* bâtit une cité idéale. Elle suppose que les philosophes gouvernent et que le reste des citoyens obéit aux ordres justes de ces sages. Voilà deux conjectures bien osées. Acceptons-les. Dirons-nous pour autant la cité parfaitement heureuse? Oui peut-être, en droit. Si l'État ne forme qu'un seul corps, le bonheur des philosophes doit suffire au bonheur des autres membres. Ainsi, dans un être merveilleusement sain, la béatitude du *νοῦς* assure la béatitude du tout. Mais la cité idéale ne se rencontre pas plus,

ici-bas, que l'homme idéal. S'il y a division dans l'homme, lutte continuelle de la tête avec les membres, combien plus ne doit-on pas s'attendre aux mêmes divisions, aux mêmes luttes, dans la cité? Au surplus, la comparaison pèche en un point capital. Il n'y a qu'une seule âme, un seul esprit, un seul cœur dans l'homme. Chacun des membres de la cité a son cœur et son esprit. Ce cœur et cet esprit veulent la plénitude du bonheur. On ne peut demander aux *minores* de pratiquer la vertu dans la nuit, simplement par obéissance au philosophe. Il faut, leur cœur exige qu'ils aient dès maintenant quelque idée du vrai bonheur ; il faut donc que, de quelque manière, ils aient part à la vue directe. Et, si les longs travaux du savant leur sont interdits, s'ils ne peuvent atteindre l'Être par la connaissance pure, force est bien qu'ils l'approchent sous un autre aspect et par une autre voie. Cet aspect sera le Beau, cette voie l'amour : le fruit que la connaissance rend accessible au sage, la *θεωρία* religieuse leur permet de le cueillir.

Nous l'avons marqué dès l'introduction ; depuis le VIIIe siècle au moins, la religion grecque s'adresse à des dieux beaux. « Quand Platon assimile Dieu à la Beauté, à l'Harmonie, il y avait longtemps déjà que d'aimables formes virginales manifestaient les âmes de la source, du buisson, de la forêt. De belles figures humaines sont l'enveloppe des dieux d'Homère. Belle est la statue divine que l'artiste a façonnée pour l'exposer dans le temple à l'adoration des fidèles au lieu du vieux symbole informe. C'est comme des femmes vénérables ou de ravissantes jeunes filles que les contemporains de Platon se représentent la Guerre et la Paix, le Jeu et l'Ivresse, Charis, Peitho et les Muses. La mesure et l'harmonie qui déjà faisaient un chef-d'œuvre des tombes à coupole de Mycènes gouvernent maintenant la forme et le décor du vase, du trépied, de la maison du dieu comme la structure du drame et la période de l'orateur. Art grec, religion grecque et religion platonicienne », un même esprit les anime (1).

Or, dans la statue de culte qui resplendit au fond du Parthénon, dans les processions, les chœurs, les chants qui s'accomplissent autour du temple, le fidèle sent la présence de la divinité. Elle vit

(1) WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, II, 259. Cf., par exemple, les deux anecdotes contées par HÉRODOTE, V, 47, et PLUTARQUE, *Nicias*, 3, et l'éloge de la beauté dans ISOCRATE, *Hélène*, 25 : *κάλλος, ὃ σεμνότατον καὶ τιμιώτατον καὶ θειότατον τῶν ὄντων ἐστίν κτλ.*

dans l'œuvre admirable. Les cérémonies qui l'honorent rappellent sa légende, renouvellent ses exploits. Cette beauté partout répandue dit le bonheur des dieux, leur paix, leur joie, leur majesté sereine. En adorant la statue, en prenant part, acteur ou spectateur, à la cérémonie, le fidèle s'unit à ce bonheur. En se rapprochant des dieux, il se rapproche, un instant, de leur condition. N'est-ce point là le bonheur rêvé : être avec les dieux, comme les dieux? Tout acte de culte est, par essence, source de joie. Mais qui donc est ce dieu, cette déesse? C'est le dieu ou la déesse de la cité : à Athènes, Athéna. C'est le symbole visible, plaisant et protecteur (1), de cette entité qu'il sert, pour laquelle il peine et se dévoue. Ce Bien, cette Justice que chaque citoyen, obéissant aux ordres justes du gouvernant, s'essaie à pratiquer en son lieu propre sont là directement présents en la statue. L'idéal prend figure sous les traits de l'image aimée. Car voici que l'amour s'éveille. La beauté met en œuvre ses prestiges. Elle fait fondre la cire qui retient les ailes de l'âme. Et cet amour n'est pas égoïste. Reconnaissant dans la déesse l'objet de ses travaux et de ses vœux, le fidèle se complait à la voir si belle, si pure, à la fois proche de lui et infiniment supérieure, humaine et divine ensemble. Alors, fier de cette beauté qui est un peu son bien à lui aussi puisque c'est le bien d'Athéna *sa* déesse, il l'aime pour elle-même, se réjouit de ce qu'Athéna soit telle et trouve en cette joie d'amour sa récompense. Tels sont les sentiments qui inspirèrent à Phidias de si parfaits chefs-d'œuvre. S'il lui fut donné d'émouvoir à ce point l'antiquité (2), c'est qu'en exprimant le meilleur de son âme il s'accordait à ce que l'âme des autres Grecs contenait de plus pur et de plus profond, cet amour de la patrie et cet amour du beau qui, pour un fils d'Athènes, ne faisaient qu'un même amour.

On voit maintenant où la religion platonicienne prend racine et comment, dans le cadre de la cité, le culte du beau idéal put s'accommoder aux croyances traditionnelles. Certes, le philosophe n'a pas besoin d'images. A des moments privilégiés, ravi en extase, il a senti la présence de l'Être. Et la beauté de cet Être qui est aussi le Bien, le Juste, l'Un, se reflète en toute sa conduite. Mais, pour le grand nombre des citoyens qui ne sauraient atteindre à

(1) *ἱλαρός, εὐμενής.*
(2) Comme en témoigne encore Dion Chrysostome.

cette vision, la statue de la divinité, symbole de l'État juste, la splendeur des cérémonies qui manifestent le bel ordre de la cité et la beauté souveraine du modèle qu'elle copie, disposent comme un acheminement vers le terme du bonheur. Car c'est le même principe, c'est le même Beau absolu qui rayonne dans la cité bien gouvernée et dans l'image d'Athéna. L'une et l'autre obéissent à la même Idée. En pratiquant la vertu, en adorant la déesse, le citoyen tend à un même but. Mais ce qui, dans la vie civile, n'était pour lui l'objet que d'une connaissance indirecte et ne faisait que refluer sur lui par l'intermédiaire du philosophe lui devient, dans le culte, immédiatement sensible. Par la beauté, par l'amour, il prend conscience du monde supérieur où le sage nourrit son âme. Il rêve d'une cité parfaite où le Beau, le Bien, le Juste resplendissent en toute leur pureté, il se sent entraîné vers cette religion idéale, ce petit peu de beauté qu'il a vu lui rend la nostalgie de l'infinie Beauté.

Ainsi enfin se décèle pourquoi la religion platonicienne prépare au christianisme. Cela tient au rang capital qui s'y trouve accordé à l'amour. L'amour y joue un double rôle. Il est le premier moteur de la connaissance contemplative et de l'action qui en résulte. Comment accepter de longues années d'étude, comment entreprendre les travaux de la *κάθαρσις* si quelque élan originel ne nous porte vers un but d'avance aimé comme une fin dernière? Le principe du salut, c'est le sentiment d'un manque. L'amour est amour de quelque chose. Il naît avec le moment où nous nous rendons compte que nous sommes relatifs à quelque chose d'autre, à un Bien Suprême dont tous les biens finis ne sont qu'un reflet lointain. Cette inquiétude initiale et la recherche qui la suit, voilà, pour le philosophe, le principe nécessaire de toute la montée dialectique. Mais l'amour gouverne aussi bien la conduite. Il facilite le sacrifice. Si le juste préfère le supplice à une vie injuste, ce n'est pas qu'il lui plaise, plus qu'à un autre, de souffrir. Un pur amour du Bien le guide. En se livrant à l'idéal, déjà il le possède. L'amour désintéressé de bienveillance découle de l'instinct foncier qui pousse à s'unir à son bien. Mais comment la dialectique, comment l'héroïsme de la vertu seraient-ils concevables si le sage, par l'amour, n'avait en quelque sorte connaissance du Bien qu'il cherche et ne se complaisait en lui? L'amour n'est pas seulement moteur. Il met, déjà, en contact immédiat avec la fin. C'est qu'il s'ordonne par essence à la Beauté et que la Beauté idéale a ce privilège de

nous être directement visible dans l'œuvre belle. Et puisque le Beau est même chose que le Bien, l'Un, le Juste, en aimant le Beau, en se complaisant en lui, le plus humble, le moins savant participe dès ici-bas à la béatitude. De là vient, dans les *Lois* qui sur ce point complètent la *République*, l'importance des actes de culte. Quand il contemple (*θεωρεῖ*) la statue de la déesse ou les belles fêtes instituées en son honneur, l'artisan se ressouvient de la Beauté divine, c'est dire du Bien absolu. C'est pour ce Bien qu'il travaille, c'est à ce Juste qu'il se dévoue. Certes, son idéal, à l'époque de Platon, se limite encore à la cité, et la beauté qu'il appréhende est celle que manifestent des objets sensibles. Mais les concepts mêmes de *cité* et de *beau* signifient désormais autre chose qu'auparavant. Il s'agit maintenant de la cité juste, image du Juste en soi. D'autre part, le platonisme a conduit à voir dans la beauté visible un moyen de délivrance qui met directement en contact avec l'Invisible. Sur ces deux points, c'est un approfondissement pareil grâce auquel on atteint, dans le relatif, l'Être absolu. Il en résulte un grand changement touchant l'amour de la cité et des belles créatures. On n'aime plus la cité pour elle seule, car elle n'est pas, selon sa condition présente, la fin ultime : on aime dans la cité le reflet qu'on y voit de la Cité idéale, du royaume des Intelligibles. Et de même, les belles choses d'ici-bas ne se proposent plus comme l'objet susceptible de contenter la faim d'aimer : elles sont maintenant des degrés. A leur propos, l'âme s'éveille. La beauté des actes de culte suggère un Beau parfait qui est la vraie Divinité. Pour tout dire, derrière ce monde et cette patrie, l'homme s'habitue à chercher un autre monde, une autre patrie, où règnent le Bien total et le Beau en plénitude. L'amour se porte au delà du sensible. Cette quête de Dieu à travers les phénomènes, telle est, nous semble-t-il, la nouveauté essentielle du platonisme et ce qui prépara le mieux les âmes à l'Évangile.

TROISIÈME PARTIE

ACTION ET CONTEMPLATION

CHAPITRE I.

Les deux tendances de Platon

Ce serait une erreur de ne voir en Platon que le contemplatif. Certes, il soupire après la réalité immuable. D'avoir goûté, parfois, la présence de l'Être lui donne la nostalgie de ce royaume où brillent les essences. Il croit que l'âme, descendue d'en haut, naturellement accordée à l'Idée, a besoin, pour être heureuse, de posséder cet objet. Sans doute encore, les maux inévitables de la vie et l'impuissance à y porter remède le conduisent, aux heures lourdes, à désirer de s'enfuir. Comme l'héroïne du poète, il voudrait avoir des ailes : « Que ne puis-je, à travers l'air fluide, voler vers les astres du soir ! » (1). Mais ce dessein n'est pas chez lui le seul, ni le premier. Une aspiration plus virile gouverne tout son destin. Dès l'âge d'homme, sous l'influence de Socrate, de Socrate vivant et mort, il a résolu de servir la cité en la réformant. L'œuvre du grand vieillard mérite de ne pas périr. Il défendra son maître, il montrera quel homme on a tué. Puis, reprenant les projets de Socrate mais en leur assurant désormais un fondement plus solide, il dira, dans la *République*, ce que doit être la cité. Pour préparer la réforme, pour instruire des disciples capables d'améliorer l'État, il fonde l'Académie. Le grand ouvrage de sa vieillesse prouve encore que son principal souci fut de guérir sa patrie.

Il en a connu toutes les épreuves. A l'heure où il naît, la peste vient à peine de s'arrêter après avoir enlevé Périclès (2). Il a treize ans quand Alcibiade, l'idole des Athéniens, s'embarque pour la Sicile avec la fleur d'Athènes (3). Les beaux vers d'Euripide ont résonné dans son cœur : « Par huit fois ces héros ont vaincu Sy-

(1) Euripide, *Ion*, 796 ss., cf. *Hippol.*, 742 ss., 1292.
(2) Mort de Périclès : 429, naissance de Platon : 428/427.
(3) 415.

racuse quand les dieux, entre les deux camps, tenaient la balance égale ». Au retour d'Alcibiade vainqueur dans l'Hellespont (1), il est parvenu à l'âge d'homme. Viennent alors les désastres de la fin du siècle, Athènes perdant tous ses vaisseaux à Aegos Potamos (2), Lysandre prenant la ville et détruisant les Longs Murs (3), la tyrannie des Trente, la révolte de Thrasybule (4), le procès de Socrate (5). Platon, sous les Trente, avait vingt quatre ans. Tout l'appelait à participer au gouvernement. Son oncle Charmide, son cousin Critias l'y invitent. Mais l'idéal de justice qu'il avait appris de Socrate l'émeut trop profondément pour qu'il accepte les injustices des tyrans. Cinq ans après, il semblerait que ses forces neuves et le prestige que lui donnent famille, fortune, éducation, dussent le pousser à servir. Lui-même s'y sent attiré. La mort de Socrate arrête cet élan. Le choc qu'il subit alors décide de sa vie. Les talents qu'il eût exercés dans l'action immédiate trouveront leur emploi dans une méditation où, sous une autre forme, il continue d'agir. On l'a dit en termes excellents, « la philosophie ne fut originellement, chez Platon, que de l'action entravée, et qui ne se renonce que pour se réaliser plus sûrement » (6).

C'est qu'il n'était pas un ambitieux vulgaire. Il ne lui suffisait point de vivre pour lui-même : il lui fallait, pour supporter la vie, un but qui le dépassât, une foi qui le soutînt et, le tirant du quotidien, de l'éphémère, lui fît savourer, dès ce monde, le goût de l'absolu. De tels hommes méprisent les honneurs et ne trouvent point de joie dans les plaisirs grossiers. Il eût été facile à Platon de réussir dans la cité. S'il n'avait visé qu'au bonheur dont se contente la multitude, il eût obtenu, en compagnie des Trente ou, plus tard, sous le régime démocratique, de quoi se satisfaire. Intelligent, passionné à souhait, il n'eût pas eu de peine à s'imposer. Il avait le goût de l'autorité. Il était né chef. C'est parce qu'il prend trop d'influence à Syracuse que Denys l'Ancien le renvoie. Il a dominé Dion. Fondateur de l'Académie, nul doute qu'il n'ait dominé aussi, de très haut, ses disciples. Peut-être sent-on parfois, chez Aristote,

(1) 407.
(2) 405.
(3) 404.
(4) 403.
(5) 399.
(6) Diès, *République*, introduction, p. v.

comme un peu de révolte contre une emprise trop absolue. Il y a du dogmatisme et même de l'intolérance chez l'auteur des *Lois*. Bien des traits de la *République* ont je ne sais quoi de raide et de rigoriste où perce l'autocrate. Résigner la politique active fut donc, pour Platon, un sacrifice. Il le fit d'abord, sous les Trente, à l'idéal de Socrate. Il le fit, après le retour des démocrates, aux mânes d'un maître adoré. C'est que le pouvoir n'a point de prix s'il n'obéit à la justice. Il peut assurer le bonheur d'un Cléon, d'un Critias. Platon cherche mieux. Il n'est heureux que s'il s'unit aux réalités immuables. Et, parce qu'il suppose en autrui des aspirations égales, il croit donc que la cité ne sera heureuse aussi que gouvernée selon l'ordre du Vrai. Ce grand amour des hommes ou, pour mieux dire, de la cité qui est son premier amour, ce grand désir de servir, de se donner, qui est sa raison de vivre, une fois refoulés dans le principe puisqu'il n'est pas possible d'être ensemble gouvernant et juste, l'induisent à un service d'un nouveau genre. Platon *convertira* Athènes, mais d'abord en se convertissant lui-même. Avant tout, que son propre cœur se tourne vers l'Être en soi ! L'action empêchée mène à une *θεωρία* qui est encore de l'agir. L'une et l'autre ont même origine parce qu'elles découlent du même amour. Et le moteur tout premier de cet amour, c'est Socrate.

Qu'on ne s'étonne pas d'un tel mouvement de l'âme. L'histoire de Platon se retrouvera chez les meilleurs des contemplatifs. Il est rare qu'ils se livrent, d'emblée, à la méditation toute pure. Et ceux qui s'isolent ainsi dès le commencement n'ont pas exercé la plus forte influence. Ceux-là seuls ont puissamment agi qui, au goût de l'éternel et de la réflexion solitaire, ont joint quelque passion apostolique, chez qui la quête du Vrai a été soutenue sans cesse par le désir d'aider, de réformer les hommes, et qui n'ont accepté la retraite que pour concentrer leur flamme en vue d'un rayonnement plus lumineux et plus ardent. Une juste appréciation du platonisme ne saurait négliger l'importance de ce refoulement initial. Platon a souffert. Pour une âme de cette qualité, le don de soi est une nécessité de nature. Il le dira encore, tout vieux, dans les *Lois* : « Le pire des maux, et qui ensemble plonge les plus profondes racines dans l'âme humaine, c'est l'amour de soi. En vérité, tous les péchés naissent de cet amour. Car l'amoureux est aveugle touchant l'objet qu'il aime, il est donc incapable de bien juger du juste, du bien, du beau, il se sent toujours entraîné à préférer au vrai son bien particulier. Au lieu que l'homme

qui veut mériter le nom de grand ne doit chérir d'abord ni sa propre personne ni ses propres biens, mais ce qui est juste, que l'action juste soit la sienne ou celle d'un autre individu » (1). Dès lors, puisque la cité refuse le don qu'il eût voulu lui faire de son activité pratique, puisque Platon a dû chercher, dans l'état de philosophe, une compensation à ses ardeurs premières, soyons sûrs d'en percevoir quelque trace en ses ouvrages philosophiques. De là vient, en effet, l'accent d'humanité et l'élan qui nous touchent encore. La contemplation n'est pas, pour Platon, jeu d'esprit. Il y a ici une âme. Et c'est la passion refoulée, puis transposée et comme sublimée en cette course vers l'au-delà, qui vibre dans le *Phédon*, le *Banquet*, la *République*. Ainsi un Newman satisfait n'eût-il écrit ni l'*Apologie* ni le *Songe de Gérontius*. Ces deux nobles âmes germaines ont eu la douleur pour maîtresse : τῷ πάθει μάθος.

Ces réflexions ne nous font pas sortir de notre sujet. Elles visent à expliquer la double tendance de la contemplation platonicienne : d'une part, le mouvement de retraite, le goût du recueillement qui portent le sage à quitter un monde qu'il méprise ; d'autre part, l'implication mutuelle de l'idéal et du réel, la subordination de la cité au Bien et du philosophe au bien de la cité, la grande loi de la *République* qu'il faut revenir à la caverne pour s'y faire, prisonnier de ses frères, leur mystagogue. A partir du moment où Platon est vraiment le maître de sa doctrine et de ses desseins, c'est dire à partir des grands dialogues métaphysiques qui suivent la fondation de l'Académie (2) jusqu'à l'achevèment de la *République* et même jusqu'au *Théétète* et aux *Lois*, ces deux tendances se manifestent tour à tour selon une sorte de rythme qui tend à l'équilibre. L'évolution n'est pas uniforme du *Phédon* aux *Lois*. A ne regarder que ces deux extrêmes, on risquerait d'en prendre une idée un peu trop simple. Après le long recueillement de Mégare et ses premiers voyages, unissant dans la même contemplation la personne de son maître et l'idéal pour lequel Socrate avait vécu, n'éprouvant que de l'horreur envers une cité coupable d'un si grand crime, entouré à l'Académie d'un petit nombre d'amis fidèles, il semblerait que Platon n'eût d'abord plus d'attrait que pour l'étude solitaire de la sagesse. Fuir de ce monde mauvais vers

(1) *Lois*, V, 731 d - 732 a, cf. X, 903 b-e.
(2) 388/387.

le royaume des Idées, abandonner la foule incapable de vraie vertu, tel serait le devoir premier du philosophe. Et les écrits de ce temps, le *Phédon*, le *Banquet*, reflétant ces dispositions, n'inviteraient qu'a la retraite pour jouir de la θεωρία. Puis, à mesure qu'on s'éloignerait de ces origines, mûrissant, vieillissant, Platon se retournerait vers la cité. Dans la *République*, contemplation et soucis politiques auraient encore part égale. Avec les *Lois*, la politique aurait tout envahi sans qu'il reste aucune trace des premières ambitions. Ces vues ont quelque chose de spécieux. Mais, outre qu'il est peut-être aventureux de ne juger d'un tel homme, à tel moment, que d'après ce qu'il a écrit à ce moment même, l'ordre et le caractère des Dialogues témoignent d'un état d'âme plus complexe ainsi qu'il est naturel de s'y attendre. Nul indice, en effet, que Platon ait eu besoin d'évoluer du *Phédon* à la *République* pour que la tendance « apolitique » du premier ouvrage fît place à un sentiment plus exact des devoirs civiques. Au vrai, Platon éprouvait à la fois et cette tendance et ce sentiment. L'une et l'autre ont incité à la fondation de l'Académie. Pour réformer l'État, il fallait bien d'abord instruire des réformateurs. Pour les préparer correctement à leur office, il fallait les mener peu à peu jusqu'à la connaissance de l'Être en soi. Était-ce possible sans réclusion ? Ainsi, vivant solitaire, le philosophe rend-il encore service à la cité. Car le futur gouvernant sera, d'abord, ami de la sagesse et la sagesse ne s'acquiert qu'au prix de maints travaux. Si le *Phédon* insiste donc sur ces exercices et, partant, sur la retraite qu'ils nécessitent, la nature du sujet, l'ordre normal du programme le demandaient. Croira-t-on que le *Phédon* contredise, par avance, la *République* ? Est-il vraisemblable qu'un si long ouvrage n'ait pas été déjà dans la pensée de Platon au moment même où il fonde l'Académie ? *Phédon*, *Banquet*, *République* n'expriment-ils pas un dessein concerté que la *République* achève, et le programme d'éducation qu'on y lit n'offre-t-il pas justement le modèle de ce que l'Académie tâchait à réaliser ? Bien plutôt, avec chacun de ces dialogues, Platon donne l'essor à l'un des deux amours qui le possèdent, confondus au plus intime de son cœur. Il désire de contempler et soupire après l'Idée. Mais, aussi bien, il chérit sa patrie et souhaite de la réformer. Ces voix alternent comme un chœur et parfois, dans la même œuvre, s'entendent l'une après l'autre. Rien de plus affirmatif que le précepte final de l'allégorie de la caverne : le philosophe doit redescendre pour enseigner

malgré leur résistance, les autres prisonniers. Or ce même dialogue prend la défense de la vie solitaire avec non moins de chaleur que le *Phédon* : « Cette élite qui a goûté combien doux et bienheureux est ce partage et qui d'ailleurs voit à plein la folie du vulgaire, considérant qu'absolument rien de sain ne se fait dans les cités et qu'elle n'a point d'allié avec lequel elle puisse, sans se perdre, porter secours au Juste mais que, pareille à un homme égaré au milieu de bêtes féroces, qui ne veut pas commettre l'injustice avec elles et d'autre part n'a point assez de force pour leur résister à toutes, avant même d'avoir servi de rien à la cité ou à ses amis elle aura péri inutile à elle-même et à autrui, cette élite, dis-je, raisonnant sur tous ces faits, se tiendra en repos et fera ses propres affaires ; lors, s'allant mettre à l'abri d'une muraille comme sous l'orage quand le vent roule en tourbillon poussière et pluie, et voyant de là le reste des hommes tout rempli d'iniquités, elle est contente si elle peut vivre la vie d'ici-bas sans se souiller elle-même d'injustice et d'actions impies, puis échanger cette vie contre une autre avec une belle espérance, l'âme sereine et doucement joyeuse (1).

Le *Théétète* fait partie d'une série d'ouvrages qui ne traitent plus de l'idéal comme les dialogues précédents (2), mais de la méthode pour y atteindre. Or l'essentiel de cette méthode est d'établir un lien entre le royaume des pures Idées, la *polis* idéale, et le monde d'ici-bas avec ses contingences. Car, si l'on veut réaliser sur terre la cité sainte, un tel rapport doit être découvert. Il ne servirait à rien de forger un État qui n'eût de place qu'au ciel (3). Sans doute cet État existe là, et, pour l'heure, il n'existe apparemment que là. Mais c'est en qualité de paradigme. L'important, maintenant, est de façonner la cité transitoire à l'exemple de ce modèle. Le *Timé* a pour but principal de rattacher la structure physique de notre monde au Vivant d'en haut. Une idée de même sorte préside, semble-t-il, au dessein des dialogues critiques. On y vise, chaque fois à rendre le concret intelligible. De là, une étude nouvelle des Idées et de leurs rapports, l'examen de la notion de science, et cette analyse des personnages qui jouaient alors le plus grand rôle dans

(1) VI, 496 c-e.

(2) Idéal philosophique : *Phédon, Banquet* ; idéal philosophico-politique : *République*, idéal pédagogique : *Phèdre*.

(3) *Rép.*, IX, 592 a-b.

Athènes, le sophiste, l'homme politique. Un portrait du philosophe gouvernant y eût sans doute achevé l'ensemble (1). Or, précisément, le *Théétète* nous offre une image anticipée du gouvernant contemplatif qui nous le montre bien plus utile que les mauvais politiques parce que, connaissant la justice, il est seul capable de régir la cité selon le divin modèle. Ainsi le second groupe de dialogues n'oppose-t-il, pas plus que le premier, le service public à la *θεωρία*.

Vingt années séparent le *Théétète* de la mort de Platon (2). Dans l'intervalle, il retourne deux fois en Sicile pour mettre en œuvre son idéal de la cité (3). Mourant, il laisse inachevées les *Lois* dont le seul titre témoigne de ses préoccupations constantes. Platon alors semble bien éloigné de la vie théorétique. On n'explique rien à dire avec Wilamowitz que, les personnages du dialogue n'étant pas philosophes, il ne peut plus être question de la doctrine contemplative. Car le choix des personnages dépend toujours du dessein de l'auteur. Cependant, à lire attentivement cette œuvre suprême, on en vient à se demander si elle ne suppose pas la philosophie des écrits antérieurs. Platon sans doute ne la développe point. Mais certaines affirmations sont-elles intelligibles si l'on ne se reporte aux livres de la *République* qui définissent l'éducation du gouvernant ? Ainsi, fidèle jusqu'à la fin à son amour civique, à son désir de servir sa patrie, le philosophe serait demeuré fidèle aussi à la doctrine de sagesse qu'il avait apprise de Socrate et qui, durant toute sa vie, avait soutenu son ardeur.

Telle est l'impression qu'on retire d'une lecture sans préjugés. Et n'est-ce pas un noble exemple, et bien touchant, que cette double fidélité, du lit de mort de Socrate à l'heure où, parmi ses disciples, Platon lui-même achève son destin ? Deux études plus poussées nous en convaincront davantage. On voudrait savoir s'il y a vraiment antinomie entre le sage « apolitique » du *Gorgias*, du

(1) On peut conjecturer que le philosophe y eût repris, sur de nouvelles bases, le problème des relations entre la vie théorétique et les obligations civiles en tenant compte davantage des possibilités réelles. L. Campbell l'a bien remarqué, *Sophistes and Politicus*, introd., p. V, les deux premiers dialogues de la trilogie tendent à relever la valeur du relatif : existence relative du non-être au regard de l'être dans le *Sophiste*, valeur relative de la cité actuelle au regard de la cité primitive fondée et gouvernée par Dieu dans le *Politique*.

(2) 367-347.

(3) 367-366, 361-360.

Phédon, du *Théétète*, et le sage gouvernant de la *République*. Et, d'autre part, il vaut la peine de s'assurer si l'auteur des *Lois* a définitivement abandonné la doctrine contemplative ou si, bien plutôt, certains enseignements de cet ouvrage ne la présupposent pas comme une condition nécessaire.

CHAPITRE II.

Retraite du sage

1. Le *Gorgias*.

C'est dans le *Gorgias* que nous rencontrons pour la première fois le sage retiré du monde, inutile à la cité et plus encore à soi-même puisqu'il n'est même pas capable de se défendre devant un tribunal si l'on vient à l'attaquer. Il est fort important de bien comprendre cette esquisse, car elle servira quelque peu de modèle à Platon pour les portraits qu'il tracera ensuite. Les termes mêmes, du *Gorgias* se retrouvent dans la *République* et le *Théétète*. Et la prétendue « digression » de ce dernier ouvrage débute par une allusion à la peinture du *Gorgias* : « Souvent, oui, ô vénérable ami, en maints autres cas, je me suis fait cette réflexion qui me revient à cette heure, c'est que, vraisemblablement, les gens qui ont voué un long temps de leur vie aux recherches philosophiques, une fois appelés devant les tribunaux, feront figure d'orateurs bien ridicules » (1).

Le portrait du *Gorgias* est dessiné par Calliclès, et il a le caractère d'un blâme adressé à Socrate. Ce blâme n'est pas nouveau. Nous en avons indiqué les premières expressions à propos d'Anaxagore. Nul hasard si Calliclès utilise ici les vers de l'*Antiope* où le poète songeait peut-être au philosophe. Mais, dans le cas présent, une question se pose aussitôt. Comment la vie théorétique du pur savant peut-elle être reprochée à Socrate? Socrate ne l'a jamais menée. Il ne prend même pas la peine, dans l'*Apologie*, de répondre sur ce point. Il lui suffit de faire appel à tous ceux qui, pendant tant d'années, l'ont vu agir. Comment donc peut-on dire que ce

(1) Cf. *Théét.*, 172 c et *Gorg.*, 486 a-b ; pour la reprise de ce thème dans les dialogues, cf. *Gorg.*, 484 c-e, *Rép.*, VI, 495 d-e, 496 b, 500 d-e, VII, 517 d, *Théét.*, 172 c 177 c.

sont ces occupations qui le rendent maintenant inapte à la vie publique, victime née de la première accusation venue? Il y a ici une équivoque qu'il faut dissiper sans retard : c'est le pivot du débat. La vie contemplative de Socrate ou, pour mieux dire, de Platon n'est pas celle du pur savant. Si Socrate se laisse condamner sans défense, ce n'est point que ses études l'aient privé de toute capacité civile, c'est parce qu'il ne veut pas se défendre. En réalité, cette retraite du sage est une attitude *politique*. Socrate, modèle du vrai sage, est le meilleur politique. Pour s'en convaincre, il n'est que de rattacher le morceau critique du *Gorgias* à tout le contexte de la troisième partie, à toute la discussion entre Socrate et Calliclès. On verra ainsi ce que représentent, dans le cas du sage platonicien, philosophie et vie philosophique, comment ces notions se relient à l'idée de cité, et que le philosophe gouvernant de la *République* est postulé par la conclusion même du *Gorgias*. Enfin la lumière ainsi projetée s'en ira éclairer encore le morceau parallèle du *Théétète* pour en dégager la vraie portée.

Les trois parties du *Gorgias* suivent un mouvement progressif d'une admirable unité. Comme il est arrivé pour la *République*, on l'a méconnu en vain. Le dialogue s'ouvre, dit-on, sur une définition de la rhétorique. Il s'achève sur une profession de foi en faveur de la vie philosophique : comment accorder ces deux points de vue, et quel est le vrai sujet? Le vrai sujet est de savoir quelle est la vie que doit mener un homme digne de ce nom. Socrate l'exprime à merveille au milieu de l'ouvrage : « Ce que doit être un homme, quel genre de vie il doit choisir et jusqu'à quel point, dans sa jeunesse et dans sa vieillesse, voilà le plus bel objet qui s'offre à la recherche » (1). Et encore, sur un ton plus solennel, avec un sentiment toujours plus vif de la gravité du problème : « Au nom de Zeus Philios, Calliclès, réponds sérieusement car ce n'est pas un jeu... tu le vois, le plus faible d'esprit prendrait à cœur le sujet dont nous disputons. Il s'agit de savoir quel genre de vie on doit choisir, celui que tu me vantes et qui consiste, dis-tu, à agir en homme, prenant la parole devant le peuple et s'exerçant dès lors à l'art de la parole publique et à la pratique du gouvernement comme vous le faites aujourd'hui, ou bien ce genre de vie philosophique que je préconise » (2). Mais il n'y a pas contradiction entre

(1) 487 e.
(2) 500 b-c.

ce sujet, qui est le vrai, et les deux premières parties qui traitent de la rhétorique : le sous-titre *Sur la Rhétorique* n'a rien d'abusif. Car la *ῥητορική (τέχνη)* n'est pas l'art de parler sans plus. C'est l'art de parler devant le peuple pour le décider à prendre tel ou tel décret (1). C'est donc l'art de mener le peuple, l'homme habile à persuader est le véritable gouvernant. Or, jusqu'à Platon et de son temps encore, pour un homme libre, de bonne naissance et fortuné, participer au gouvernement de la cité avait été l'idéal de la vie humaine. Comme ses aînés, le noble fils d'Ariston n'en souhaitait point d'autre. Ce sont ces mœurs qui expliquent le succès des sophistes et des maîtres de l'art oratoire, tels que Gorgias, auprès de la jeunesse d'Athènes. Tout le mouvement socratique est né, par réaction, de ce succès. S'agit-il seulement, pour ces beaux jeunes gens, de gagner le pouvoir en vue de satisfaire toutes leurs passions, ou bien s'agit-il d'être justes? C'est toujours la même question, dit Socrate, et on le lui reproche assez. Mais quoi! C'est une question vitale, et qui se pose à nouveau chaque jour. Car ces lionceaux, une fois tyrans, feront, par leur exemple, les mœurs de leurs concitoyens. Toute la cité dépend ainsi de leur conduite. Toute la cité, avec eux, sera bonne ou mauvaise. En sorte que, touchant ces maîtres dans l'art oratoire (*ῥητορική*) dont les circonstances font, au juste, des maîtres en l'art de régner, le seul problème est le suivant : « oui ou non, l'art oratoire enseigne-t-il la justice, et, dans l'affirmative, avec quel succès? ». Tout est là, et en effet, dès les premiers méandres du dialogue, c'est là que le flot se heurte : « Quelle sorte de persuasion l'art oratoire produit-il devant les tribunaux touchant le juste et l'injuste? » (2). A ce coup, nous sommes renseignés : nous savons où le discours nous mène et quel en sera le dernier terme. Si la rhétorique, ni en droit ni en

(1) L'*orateur* paraît toujours dans les décrets où il vient au terme des *praescripta* après l'énumération des magistrats qui président à l'assemblée, dans la formule (*ὁ δεῖνα*) *εἶπεν*. Cf. par exemple des décrets proposés par Alcibiade, Michel, *op. cit.*, nos 1436 et 1437 (408 av. J.-C.), par Démade, *ibid.*, nos 103, 114, 1472, par Lycurgue, nos 104, 109, par Démosthène, no 1464 (339 av. J.-C.). Sur l'influence des *orateurs*, cf. Thucyd., VIII, 1. Quand la nouvelle du désastre de Sicile parvint à Athènes, le peuple se souleva contre les *orateurs* qui l'avaient poussé à cette expédition sans se rappeler qu'il l'avait décrétée lui-même, *χαλεποὶ ἦσαν τοῖς ξυμπροθυμηθεῖσι τῶν ῥητόρων τὸν ἔκπλουν ὥσπερ οὐκ αὐτοὶ ψηφισάμενοι.*
(2) 527 d-e.

fait, n'assure le règne de la justice et si la politique qu'elle enfante ruine, comme on le voit assez, l'individu et l'État, ce n'est pas ce genre de vie qu'il faut choisir. On ira chercher une autre science qui fasse connaître la vraie nature de la justice, qui enseigne à la pratiquer. Or cette science est la philosophie. Mais l'on discerne aussitôt quel en est l'objet, du moins l'objet principal. C'est proprement l'objet qui importe avant tout au bien de la cité. En sorte que la philosophie, loin de nuire à ce bien, la sert au mieux. Socrate ne détourne pas des devoirs civiques. Il met en garde seulement contre une certaine politique qui, n'étant pas fondée sur la science du juste, est viciée à la racine ; dès lors, il met en garde contre la rhétorique laquelle, ignorant le Juste, ne peut mener qu'à la mauvaise politique et nullement à la bonne. D'où il suit enfin qu'en se vouant à la philosophie on prépare du même coup la bonne politique. On adopte le seul moyen de bien servir l'État. C'est ce que dit, en propres termes, la conclusion de l'ouvrage. Socrate invite Calliclès à le suivre, Calliclès, le prête-nom de tous les jeunes ambitieux. Ils veulent mener une vie digne d'un homme libre, et c'est à dire s'imposer dans l'État. Mais connaissent-ils leur propre bien? Leur propre bien est d'être justes et de répandre autour d'eux la justice. Qu'ils l'apprennent et sachent comment la pratiquer. La philosophie peut seule leur donner cette science. Il leur faut par suite adopter, près de Socrate, ce genre de vie : « Ensuite, quand nous nous y serons exercés ensemble, alors seulement, si tel nous paraît être notre devoir, nous nous appliquerons aux affaires de la cité... Présentement, prenons pour guide cette vérité (*λόγος*) qui vient de nous être révélée, que le meilleur genre d'existence consiste à s'exercer à la justice et à toute autre vertu durant la vie et jusque dans la mort. Oui, suivons cette vérité et appelons les autres hommes à la suivre comme nous » (1). Est-ce là le ton d'un égoïste? Et une vie contemplative ainsi commencée ne mène-t-elle pas tout droit aux sacrifices de la *République*? On ne s'étonne plus de voir le philosophe revenir à la caverne puisqu'il ne l'a quittée, dès le principe, que pour le salut de ses concitoyens. Mais

(1) 527 d-e. On notera le tour religieux de tout le morceau. Les deux *λόγοι* sont personnifiés, présentés comme deux *θεοὶ ἡγεμόνες* ; l'un d'eux, le bon, est révélé, *παραφανείς* ; les disciples le suivent selon la formule consacrée *ἕπου θεῷ* ; fidèles du dieu, *ᾧ σὺ πιστεύων*, ils ont le devoir de le prêcher, *τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, ἐμὲ παρακαλεῖς*.

si la conclusion du *Gorgias* annonce la *République*, elle n'en répond pas moins directement à la question initiale : que vaut l'art oratoire en faveur de la justice? Il s'est agi, au vrai, d'une conversion. En se tournant, avec Socrate, du côté de la philosophie, on se détourne de la fausse sagesse, du faux *λόγος* des sophistes. Étant admis que la rhétorique ne donne point la science du juste et de l'injuste, il ne reste que de conclure avec Socrate, ce sont ses tout derniers mots : « Suivons donc ce discours, n'écoutons pas cet autre auquel tu crois et que tu m'exhortes à suivre : il n'a aucune valeur, ô Calliclès » (1).

Cette brève analyse de l'esprit du *Gorgias* nous donne à entendre déjà comment nous devons interpréter le portrait du sage « apolitique ». On est ici, manifestement, à un tournant dans la vie de Platon. Il a vengé son maître par toute une série d'ouvrages. L'*Apologie* et le *Criton* esquissent une défense générale de l'homme et du citoyen. Le *Lachès*, le *Lysis*, le *Charmide*, l'*Euthyphron*, l'ont montré plus spécialement dans son rôle de maître de vertu. Brave et tempérant, ami des dieux et des hommes, s'il enseignait les autres, c'est d'abord par l'exemple (2). Mais ces écrits n'épuisent pas l'activité de Platon. Ils ne remplissent pas sa vie. Le voilà donc homme de lettres! Est-ce tout? Certes, il est beau de laver ainsi la mémoire du juste. C'était le premier devoir et comme un besoin du cœur. Mais le souvenir du maître veut mieux encore. Il faut poursuivre son œuvre. L'âge vient. Que deviennent les nobles ambitions de l'adolescence? Platon voulait servir la cité, la servir, à l'instar de Socrate, en pratiquant la justice. Est-il possible de concilier ces deux vouloirs? Est-il possible, dès maintenant, de prendre part aux affaires en restant juste? Non, tout est corrompu. Platon a beau attendre, pour agir, le bon moment (3). Il se rend compte enfin qu'une réforme totale est nécessaire. Alors, il faut choisir. Entre l'art de l'orateur ou du faux politique et la philosophie, point de milieu. Il faut acquérir la vraie science du juste. La gravité du ton, le tour pressant, passionné, des adjurations du *Gorgias* manifestent ces soucis personnels. Ce n'est plus l'heure

(1) 527 e.

(2) Peut-être le 1er livre de la *République*, sous le nom de *Thrasymaque*, devait-il appartenir aussi à ce groupe apologétique, dans le dessein de présenter Socrate *juste*.

(3) *Lettre* VII, 326 a.

de s'amuser, ô Calliclès ! Que le dialogue précède ou suive immédiatement le grand voyage d'études (1), il a le sens d'une conversion. Celle-ci n'est pas soudaine ; depuis la mort de Socrate, tout la préparait. Elle n'en marque pas moins la fin d'une étape, le début d'une ère nouvelle. Platon renonce définitivement à la vie active. La ferveur même qui le pousse à travailler au bien public (2) le tourne vers la contemplation.

N'est-il pas permis d'aller plus loin, de croire que ce débat si véhément entre Socrate et Calliclès exprime une lutte intérieure que Platon a plus ou moins vécue ? Ainsi s'expliqueraient quelques traits de la figure si originale de Calliclès. Il ne représente aucun personnage historique : l'invention est, toute, de Platon. Ce n'est pas un sophiste, mais un riche Athénien qui reçoit chez lui, avec un peu de condescendance (3), ces professeurs étrangers. Il a toute l'intelligence, la fougue, et aussi bien la politesse des plus brillants fils d'Athènes. Les concessions de Gorgias et, plus encore, de Polos, le dégoûtent. Il sait ce qu'il veut, où il va ; il se connaît des passions fortes et l'énergie propre à les satisfaire. Né « fils de roi », par nature destiné au pouvoir, il s'est donc créé une morale à son usage, parfaitement logique et cohérente. Or, qu'on le remarque bien, Calliclès a des émules, et ce sont les propres frères de Platon, le Glaucon et l'Adimante de la *République*. Ce sont eux qui reprennent dans cet ouvrage les thèses de Calliclès, d'une manière sans doute plus timide, car ils sont plus jeunes, moins sûrs d'eux-mêmes, mais avec une visible sympathie (4). C'est la thèse des conquérants de race, qui se sentent appelés à régner, et à qui cette vocation impose des droits et des devoirs. La morale vulgaire, les

(1) Wilamowitz, qui a fait du *Gorgias* une analyse très pénétrante, *Platon*², I, 209-238, tient pour la première hypothèse, cf. aussi *Glaube d. Hellenen*, II, 198, n. 2, et *infra*, p. 390, n. 2.

(2) *Lettre* VII, 325 e.

(3) Cf. *Gorg.*, 520 a.

(4) Cf., pour Glaucon, *Rép.*, II, 358 e (opposition de la nature et de la loi) : *πεφυκέναι γὰρ δή φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακὸν κτλ.*, et *Gorg.*, 483 a : *φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἴσχιόν ἐστιν ὅπερ καὶ κάκιον τὸ ἀδικεῖσθαι κτλ.* Pour Adimante, cf. 365 a ss. et surtout 366 c : *τίς μηχανή... δικαιοσύνην τιμᾶν ἐθέλειν ᾧ τις δύναμις ὑπάρχει ψυχῆς ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ γένους.* C'est le développement de l'*εὐφυεῖς* de 365 a et l'exact correspondant de *Gorg.*, 483 c : *ἐκφοβοῦντές τε τούς... δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν.*

vertus de convention, autant de barrières dressées par les esclaves : sottise, néant que tout cela devant leur morale, à eux. Car, en fin de compte, puisqu'ils valent mieux que le troupeau, ayant plus d'esprit et de courage, en recherchant leur bonheur, qui est de commander, ils feront le bonheur de tous. On sent l'impatience d'un ambitieux bien doué à la vue de toutes les fautes et imprévoyances des gens qui mènent le peuple (1). Or, cette impatience, est-il vraisemblable que Platon ne l'ait pas éprouvée lui aussi, qu'il n'ait pas frémi, souvent, de se sentir tant de talents inemployés ? N'était-il pas du meilleur sang d'Athènes ? Quelle impression devaient faire sur cet homme de goût les déclamations des démagogues sur le juste et l'injuste, sur le laid selon la nature et le beau selon la loi, sophismes de tribune bons pour voiler seulement des expédients misérables (2) ? Quand donc viendrait un chef (3) pour balayer cette horde et secouer ces chaînes (4) ? Il semble qu'on perçoive dans la vibration de certaines pages du *Gorgias* quelque chose de Platon lui-même : l'accent est trop personnel pour laisser croire simplement à une thèse d'école. Nul auteur ne rend si fortement les sentiments d'autrui à moins que son propre cœur ne batte à l'unisson. Au vrai, c'est ici l'un des lieux où s'entendent les voix alternées qui se disputent l'âme complexe de Platon. Il n'a pu maîtriser cette lutte qu'en se répondant à lui-même, seul à seul.

De quoi s'agit-il en effet ? Du bonheur, de la fin dernière de la vie humaine. Il faut que le genre de vie adopté nous fasse heureux. Si nous penchons pour la pratique de la justice, il faut que cette pratique assure la béatitude. Voilà le vrai fond du débat. Jusqu'au bout du dialogue, on ne quitte plus ce thème. Avant qu'on l'aborde, tout languit aux yeux de Calliclès. Gorgias et Polos, par fausse honte, ont accumulé les bévues. Gorgias a concédé que la rhétorique devait enseigner la justice (5) : passe encore, si l'on se borne à la théorie. Mais Polos accorde qu'il est plus laid de commettre l'in-

(1) Cf. surtout 491 e - 492 d. La conclusion de Calliclès : *τὰ δὲ ἄλλα... οὐδενὸς ἄξια* est retournée par Socrate à la fin de l'ouvrage : *ἐκεῖνος (λόγος) ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς ἔστι οὐδενὸς ἄξιος.*

(2) 482 e.

(3) *οὐδὲ γὰρ ἀνδρός*, 483 b, etc. ; pour les lionceaux, cf. 484 a.

(4) 484 a.

(5) 482 d.

justice que de la subir (1). A ce coup, Calliclès n'y tient plus : « Dis-moi, Chéréphon, Socrate parle-t-il sérieusement ou faut-il croire qu'il s'amuse ? » (2). Car les concessions de Polos engagent la vie réelle. « Si tu parles sérieusement, Socrate, et si ce que tu dis est vrai, alors toute notre vie est sens dessus dessous » (3). Socrate est bien du même avis. Il a trouvé enfin le contradicteur de ses rêves, la pierre de touche sans défaut (4). Calliclès est allé, tout droit, au cœur du problème. Deux thèses bien définies sont en présence. Qu'elles s'accommodent, on sera sûr d'avoir atteint la vérité (5). Désormais, on peut causer. Le point précis où s'amorce la vraie discussion est exactement celui-ci (6) : « La vérité que tu prétends chercher, Socrate, je vais te la dire : la vie de jouissance, l'essor des passions, la pleine liberté, si l'on a de quoi leur prêter main-forte, voilà ce qui fait le mérite et le bonheur ; tout le reste, toutes ces belles superfluités, toutes ces conventions humaines qui s'opposent à la nature, sornettes, néant. — C'est parler bravement, Calliclès, et avec franchise. Tu viens d'exprimer sans fard ce que les autres pensent, mais n'osent pas dire. Je t'en prie donc, pas de concession : il nous faut voir à plein comment nous devons vivre. Dis-moi, les passions, selon toi, ne seront pas enchaînées si nous voulons vivre comme il faut, mais on les laissera grandir le plus possible, les satisfaisant par tous les moyens, c'est bien cela que tu appelles mérite ? — Cela même. — C'est donc à tort qu'on dit heureux ceux qui n'ont besoin de rien ? — A ce compte, les cailloux, les cadavres auraient le plus grand bonheur ! ».

A partir de ce point, tout suit naturellement. Socrate lui-même résume l'argumentation dans un plaisant monologue où il se donne à la fois questions et réponses puisque Calliclès, pris au piège, a refusé de poursuivre (7). Nous voulons être heureux et, ce faisant, recherchons notre bien. Mais notre bien consiste-t-il vraiment en ce qui nous agrée, en ce qui satisfait les passions ? Non, on fait ce qui plait en vue de ce qui nous est bon. C'est la notion d'*ἀγαθόν*

(1) *Ibid.*
(2) 481 b.
(3) 481 c.
(4) 486 d.
(5) 487 e.
(6) 492 c-e.
(7) 506 c - 507 d.

qui prévaut. Or tout être, tout objet bon est tel par la présence d'une certaine excellence (1) qui ne vient pas du hasard, mais d'un arrangement, d'un juste accord, d'un art, conformes à la nature de cet être ou de cet objet. Mais qui dit arrangement dit ordre, et il y a donc un ordre propre à chacun des êtres qui est ce qui rend cet être *bon*. L'âme pourvue de l'ordre qui lui convient sera donc meilleure que l'âme qui en est dépourvue. Mais une telle âme est une âme ordonnée. Ordonnée, elle est tempérante. Donc c'est l'âme tempérante qui est bonne, d'où l'on conclut, à l'opposé, que l'âme mauvaise est l'âme intempérante. Allons plus avant. Il appartient au tempérant de se conduire envers les dieux et envers les hommes de la manière convenable : sans quoi, le tempérant n'agirait pas en homme de sens (2). Mais se conduire ainsi qu'il convient envers les hommes, c'est observer la justice ; envers les dieux, observer la piété (3), et qui observe la justice et la piété est nécessairement pieux et juste. Il est aussi courageux. Quelle apparence de voir un homme maître de ses passions poursuivre ou faire ce qui ne convient pas, et ne point se tenir, ferme et patient, au poste qu'il doit garder ? Mais alors, si notre tempérant est aussi juste et courageux et pieux, il est l'homme parfait qui se comporte excellemment en toutes rencontres et, par un tel comportement, acquiert la béatitude (4). Le méchant au contraire est malheureux. Or, ce méchant, c'est l'homme intempérant dont Calliclès célébrait le bonheur.

Ce raisonnement mène à une première conclusion d'un grand poids touchant la vie contemplative. Étant admis, au principe, que le genre de vie adopté doit assurer la béatitude, s'il est vrai que, pour être heureux, il faut poursuivre la tempérance et s'y exercer, fuir le plus vite qu'on peut l'intempérance, agir de telle sorte qu'on n'ait pas besoin de châtiment et, au cas où le besoin s'en ferait sentir pour l'individu ou la cité, se livrer spontanément

(1) *ἀρετή*.
(2) *οὐ γὰρ ἂν σωφρονοῖ*, 507 a. *σώφρων, σωφρονεῖν*, dit plus que notre *tempérant* : c'est, au juste, *avoir l'esprit sain*, et la marque d'un tel esprit est la *modération*, la *mesure* en toutes choses. Ces nuances sont impossibles à rendre en notre langue. *Sage* (A. Croiset) est trop vague, *tempérant* trop restreint.
(3) Partie de la justice en ce qui regarde précisément notre prochain divin, cf. *Euthyphron*, 12 d ss.
(4) 507c. On sait comme le grec joue aisément sur le double sens d'*εὖ πράττειν*.

au tribunal, il va de soi que la vie contemplative impliquera et la connaissance et la pratique des vertus requises. C'est proprement ce que Socrate entend quand il parle de la vie philosophique, « ce but qu'il faut toujours avoir devant les yeux pour diriger sa vie et vers lequel il faut tendre toutes ses forces et celles de la cité en vue d'acquérir la justice et la tempérance, conditions du bonheur » (1). Cette conclusion est proprement socratique. Elle ne dépasse pas l'enseignement ordinaire du vieillard. Si le *Gorgias* s'arrêtait à ce point, la vie philosophique se bornerait à l'exercice des vertus morales et l'on n'y verrait encore nul indice de *θεωρία*. Mais voici quelques lignes d'un son tout nouveau et, jusqu'alors, inouï (2). « Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre,

(1) 507 d fin.

(2) Elles annoncent clairement les exposés du *Phédon*. Or ces nouveautés, ici et là, ont même origine. Elles viennent du pythagorisme et, plus particulièrement, des spéculations sur les nombres qui font la marque propre de cette école. Dans le *Phédon*, lorsqu'il s'agit de justifier la réminiscence par la théorie des Formes et qu'on admet que ces Formes existent à part des objets concrets, le pythagoricien Simmias, loin de s'en étonner, s'enthousiasme à ce coup (*νὴ Δία, θαυμαστῶς γε*, 74 b) comme à la vue d'un trésor familier. Or la Forme prise pour exemple est celle de l'*Egal en soi*, *αὐτὸ τὸ ἴσον*, et les deux interlocuteurs dissertent longuement à ce sujet. Un peu plus loin, dans une énumération rapide de diverses Formes, l'Égal vient en premier, suivi de notions morales, Beau, Bon, Juste, Pieux (75 c). Tout porte à le croire, c'est par réflexion sur les nombres pythagoriciens, sur ces nombres qui, dans l'École, jouissent de l'être absolu, que Platon en est venu à sa propre théorie où l'universalité des Formes a l'existence en soi. Il n'y a guère d'apparence, malgré Burnet, que ces doctrines pythagoriciennes aient été adoptées par Socrate. Jusqu'au *Gorgias*, aucun des dialogues n'en fait état. Et Socrate n'a cure d'un tel savoir. Croyons ce qu'il dit et redit, que tout son intérêt se porte au soin de l'âme. Il est bien plus vraisemblable que Platon, désireux de fonder en raison et, si l'on peut dire, métaphysiquement les leçons morales de son maître, a prolongé le socratisme dans le sens d'une philosophie des Idées, née, en partie, des spéculations arithmétiques auxquelles se livrait l'école de Pythagore. Or, nous trouvons déjà trace, dans le *Gorgias*, de cette influence, 507 e - 508 a. D'autres allusions au pythagorisme ne sont pas moins certaines, 493 a - 494 a, où les Pythagoriciens sont désignés exactement par les mêmes mots que 507 e, cf. *ὅπερ ἤδη του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν* et *φασὶ δ' οἱ σόφοι*. Que conclure de tout cela? On a vu que le *Gorgias* vient au terme du premier groupe d'écrits qu'on peut nommer « dialogues socratiques »: l'accord paraît unanime sur ce point. L'ouvrage marque un tournant dans la vie de Platon. Il témoigne d'un choix décisif en faveur d'un *βίος φιλοσοφικός* où l'on se consacre non pas seulement à la pratique, mais à la *connaissance exacte* du

les dieux et les hommes sont liés ensemble par une association d'amitié que gouvernent le respect de l'ordre, la modération et la justice, et en conséquence, ami, ils donnent à cet univers le nom d'ordre (*cosmos*), non de désordre (*acosmia*) ni de dérèglement. Pour toi, ce me semble, tu ne fais guère attention à ces choses, malgré toute ta science, et tu oublies que l'*égalité geométrique* règne toute puissante parmi les dieux comme parmi les hommes. Tu es d'avis qu'il faut travailler à l'emporter sur les autres : c'est que tu négliges la *géométrie* » (1). Il convient de relier ce passage au texte peu distant où Socrate définissait la vertu par la notion d'ordre (2). Les deux morceaux s'éclairent l'un par l'autre. Ensemble ils donnent à entendre quel va être le but de la vie du sage. Sa fin principale est de pratiquer la vertu, et singulièrement cette vertu de justice en laquelle toutes les autres se résument. De cette pratique dépendent et son bonheur et le bonheur de la cité. S'il

Juste et des autres vertus. C'est ce désir de connaissance qui mènera Platon à la théorie des Formes. Cette théorie résulte dans son esprit d'une réflexion plus poussée sur la doctrine des Nombres. Il a emprunté cette doctrine aux Pythagoriciens. C'est pour mieux connaître leurs spéculations qu'il est allé visiter la Grande Grèce et la Sicile. Le *Gorgias* est le premier dialogue où se révèlent quelques indices de cette science nouvelle. Il n'est donc pas invraisemblable de penser que le *Gorgias* suit immédiatement ce voyage, et que Platon y exprime ce qui va faire maintenant l'objet principal de ses études dans le genre d'existence qu'il a choisie. En ce cas, un peu antérieur à la fondation de l'Académie ou contemporain de cette fondation, l'ouvrage devrait être daté non de 390, mais de 388. On notera que, dans le *Ménon*, la théorie de la réminiscence, dont l'origine pythagoricienne ne fait point doute, est introduite aussi par un *ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα*, 81 a ; que, dans cet écrit, les notions mathématiques tiennent large place, 82 a - 85 c, 86 e - 87 b ; qu'enfin, et ceci importe surtout, l'objet même du dialogue est de savoir si la vertu peut être objet de science, problème qui découle immédiatement de la conclusion du *Gorgias* et qui prend toute sa valeur si l'on songe au sens précis d'*ἐπιστήμη* chez Platon, car l'*ἐπιστήμη* est proprement la science des Formes. Or, de l'aveu de Wilamowitz, *Platon*[2], I, 274, le *Ménon* a regard au *Gorgias*. Par ailleurs, selon le même auteur, cet ouvrage indiquerait, avec l'*Euthydème* et le *Cratyle*, le programme de l'Académie. On voit donc que l'écart entre le *Gorgias* et le *Ménon* n'est pas bien grand. D'autre part, il est manifeste que l'accent véhément du *Gorgias* convient mieux à l'état d'âme de Platon *avant* le voyage en Sicile, et il n'est pas impossible que le pythagorisme de ce dialogue soit emprunté à quelques disciples de cette secte installés en Grèce même. En ce cas, on est ramené à la date de 390.

(1) 507 e - 508 a.

(2) 506 d-e.

veut être utile à la fois aux autres et à soi-même, mener ainsi l'existence d'un homme libre, c'est par là qu'il doit commencer. Maintenant, pour pratiquer, il faut connaître, d'une connaissance non empirique, mais certaine. Il faut aboutir à l'essence, à l'être en soi. Il faut découvrir un monde où l'ordre qu'on se propose d'imiter, réalisé d'une manière immuable, offre un modèle absolu. Bref, il faut que ce monde fasse l'objet d'une science vraie. Or un tel monde n'existe que dans le domaine des êtres mathématiques, c'est l'univers des Nombres pythagoriciens qui jamais ne changent, qui sont absolument, en eux-mêmes et par eux-mêmes, séparés des objets concrets, sans référence à ces objets. Seule la science du calcul et de la mesure, l'arithmétique et la géométrie, proposent l'exemple parfait de la cité vertueuse qu'on veut produire. Ainsi le premier devoir du sage, si son désir n'est pas feint, s'il souhaite sincèrement de pratiquer la justice, est-il d'apprendre la géométrie. Entre la vertu et la science, le moyen terme est constitué par la notion d'*ordre*. La vertu est ordre. L'ordre sans défaut n'appartient qu'aux Nombres. Acquérir la science des Nombres, voilà donc la condition nécessaire de toute vie vertueuse. On voit dès lors sous quel aspect se présente, d'emblée, la contemplation platonicienne. Elle n'a pas pour principe une recherche égoïste de science pure. Le moteur de cette recherche est, dans la ligne socratique, un amour passionné du bien, pour soi-même et pour la cité. Mais cet amour ne suffit pas. Il convient de pourvoir l'éthique d'une base inébranlable. Impossible de réformer l'État si l'on n'a point dans l'esprit un modèle à suivre. Où rencontrer cette justice, cette harmonie, cette mesure souveraines que le sage copiera ici-bas? Nulle part ailleurs que dans les Nombres. En sorte que la vie contemplative, inspirée par l'amour civique et pour obéir à cet amour même, se tournera d'abord et principalement vers la contemplation des Nombres. Point de vertu sans géométrie. La tradition rapporte qu'à l'entrée de l'Académie se lisait l'inscription : « Que nul n'entre s'il n'est géomètre ». Il faut remonter au *Gorgias* pour saisir toute la portée de ce précepte.

Cette conclusion acquise, il reste à montrer plus précisément qu'une telle vie contemplative est essentiellement *politique*. Le sage voué à la θεωρία est le meilleur serviteur de la cité. La fin du *Gorgias* s'emploie à l'établir.

« Cela posé, reprend Socrate, examinons les reproches que tu m'adresses. Est-il vrai que je sois incapable de me sauver moi-même ou qui que ce soit de mes amis ou de mes proches, et que le premier venu puisse impunément me bailler un soufflet, me dépouiller de mes biens, me bannir de la cité ou, pour comble, me mettre à mort? » (1). Ce problème de l'attitude du sage a longtemps occupé Platon. Il fait, en somme, le fond du *Gorgias*. On y revient encore dans le *Théétète*. C'est qu'il ne s'agit point là d'un simple thème d'école. Platon se remémore un fait : l'attitude de Socrate devant les juges. Elle étonna plus d'un. Pourquoi le vieillard se défendit-il si mal? On n'en peut accuser quelque impuissance. Socrate avait de quoi en imposer au tribunal; il l'eût pu aisément séduire; il eût été capable de flatter mieux que nul autre : dans quels rets captieux ne savait-il envelopper les jeunes gens qu'il désirait gagner! C'est qu'il n'a pas voulu. Pourquoi? Il obéissait à un idéal supérieur. Qu'est l'essentiel dans la vie? « Penses-tu, Calliclès, que la tâche essentielle pour l'homme soit de prolonger son existence le plus longtemps possible, et dès lors de s'exercer à ces arts qui, dis-tu, nous donneront toujours moyen de nous sauver des périls, comme cette rhétorique que tu m'engages à pratiquer parce qu'elle me sauvera devant les juges?... Prends garde, excellent, que ce qui est noble et bien ne consiste peut-être pas d'abord à se tirer du péril, soi et les autres. Connaître la durée de sa vie, un homme vraiment homme n'en a cure et n'en fait pas sa première recherche, il laisse cela aux dieux et croit avec les femmes que nul n'échappe à son destin. Non, ce qui l'intéresse avant tout, c'est de savoir le moyen de vivre le mieux possible durant les jours qu'il a à vivre, et si ce moyen consiste à s'adapter à la constitution de la cité qu'il habite, s'il faut, par exemple, maintenant, se rendre le plus semblable au peuple des Athéniens pour être aimé de lui et devenir un personnage dans la cité » (2). Voilà la vraie question. S'il est essentiel de bien vivre, de pratiquer la justice, si l'on n'est heureux qu'à ce prix, il est essentiel aussi de se préserver du plus grand dommage, qui n'est pas d'être jugé, mais de commettre l'injustice(3). Supposons donc qu'il ne soit pas possible de se défendre sans péché, qu'il faille, pour être absous, flatter les passions du peuple et, l'incitant au mal, renoncer, pour soi et pour lui, à l'unique but

(1) Je résume librement 508 c-d.
(2) 511 b-c, 512 d - 513 a.
(3) 509 b.

de la vie : n'est-il pas vrai qu'en ce cas le sage ne doit pas se défendre puisqu'il ne le pourrait qu'en reniant l'idéal ? Et si enfin la rhétorique, ou l'art de flatter le peuple, n'enseigne qu'une mauvaise défense, une défense qui entraîne nécessairement à commettre l'injustice, ne suit-il pas qu'il faut bannir cet art et se tourner vers la philosophie ? Tel est le schème général de tout le morceau. Il aboutit à une seconde conclusion sur la vie contemplative qui n'a pas moins de poids que la première. Socrate et Calliclès conviennent de ce point : le sage est au service de la cité. Mais il y a deux manières de la servir. « Quel est donc la sorte de soins que tu m'invites à prendre à l'égard de la cité ? Dis-le moi clairement. Dois-je entrer en lutte avec les Athéniens dans le dessein de les guérir comme un médecin, ou bien me faire leur domestique et leur flatteur ? » (1). Que Calliclès réponde ouvertement sans se soucier des conséquences. Car il est fort possible que le premier méchant venu traîne Socrate devant le tribunal et l'y fasse condamner à mort. Davantage, c'est une fin probable. « Je crois être l'un des rares Athéniens, sinon le seul, à cultiver le véritable art politique, oui, le seul aujourd'hui à le mettre en pratique. Ce que je dis, jamais je ne le dis pour plaire ; je ne vise pas à l'agréable, mais au meilleur. Et, comme je ne puis consentir à toutes ces gentillesses (2) que tu me vantes, il est bien vrai que je resterai sans réponse devant les juges (3) ». Vient alors l'admirable apologue du médecin que le maître-queue traduit devant un tribunal d'enfants. L'acte d'accusation est le même qui servit pour Socrate. On lui reprochait de corrompre la jeunesse (4). Le cuisinier se plaint de même que son rival déforme ses jeunes clients (5). Les arguties de Socrate irritaient ses contradicteurs (6). Pareillement, ce médecin

(1) 521 a.

(2) *τὰ κομψὰ ταῦτα*, c'est à savoir les flatteries de l'orateur. Socrate renvoie la balle à Calliclès qui, citant l'*Antiope*, avait traité de *κομψά* les spéculations sur la vertu, cf. 846 c : *ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς*.

(3) 521 d.

(4) *διαφθείρει τοὺς νέους*, *Apol.*, 23 d, 24 b.

(5) *τοὺς νεωτάτους ὑμῶν διαφθείρει*, 521 a.

(6) Cf. par exemple *Mén.*, 79 e : *σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν*, *Théét.*, 149 a : *λέγουσι περὶ ἐμοῦ ὅτι ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν*. *L'Apologie*, 23 d-e : *καὶ ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐρωτᾷ ὅ τι ποιῶν καὶ ὅ τι διδάσκων, ἔχουσι μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ' ἀγνοοῦσιν · ἵνα δὲ μὴ δοκῶσιν ἀπορεῖν, ἐμπεπλήκασιν*

met les enfants à la torture (1). Que peut répondre l'accusé ? Il refuse de s'excuser et, d'autre part, s'il dit, comme il est vrai : « tout cela, c'est pour le bien de votre santé, enfants, que je l'ai fait », quelle clameur vont pousser les juges ! Ainsi en est-il de Socrate. Il ne pourrait se targuer d'avoir procuré aux dicastes les plaisirs qu'ils nomment bienfaits, car il hait ces mauvais services. Si donc on l'accuse de corrompre les jeunes en les mettant dans l'embarras ou de calomnier les vieillards en attaquant leur conduite en public ou dans le privé, il ne saurait que répondre la vérité : « C'est justement que je dis tout cela et, ce faisant, ô juges, j'agis pour votre bien » : or cette vérité même le perdra (2). Aussi bien, qu'importe ? Le sage n'a pas à se garder contre l'accusation d'autrui : les seuls reproches qu'il craigne sont ceux que lui adresse la conscience (3). S'il a de quoi se défendre à cet égard, s'il peut se rendre témoignage (4) qu'il n'a commis, en parole ou en acte, nulle injustice contre les hommes ou les dieux, il n'a que faire de l'art oratoire Mais vient-il à se convaincre dans le secret de son cœur (5) que ce moyen de défense lui manque, alors oui, il rougit, et si c'est pour cela qu'il meurt, il s'en désole. « Mourir n'a rien de redoutable pour qui n'est pas tout à fait fol au lâche : ce qu'on craint, c'est

ὑμῶν τὰ ὦτα καὶ πάλαι καὶ νῦν σφοδρῶς διαβάλλοντες, signale cette irritation commune.

(1) *ἀπορεῖν ποιεῖ*, 522 a.

(2) 522 a-c.

(3) Platon n'a pas le mot *συνείδησις* bien que Démocrite l'ait peut-être employé déjà au sens, il est vrai, de *conscience psychologique*, fr. 297 Diels : *ἔνιοι θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις ταλαιπωρεούσι*, mais il emploie souvent l'expression bien connue *ξύνοιδα ἐμαυτῷ*, le plus souvent dans l'acception de conscience psychologique, une fois au moins pour signifier la *conscience morale*, *Rép.*, I, 331 a : *τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι*. Pour ce tour, cf. déjà Eurip., *Oreste*, 396 : *ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δείν' εἰργασμένος*, où la conscience, ainsi substituée aux Furies, provoque d'ailleurs l'étonnement de Ménélas, 397 : *πῶς φής ; σοφόν τοι τὸ σαφές, οὐ τὸ μὴ σαφές*.

(4) *εἰ βεβοηθηκὼς εἴη αὑτῷ*, 522 c fin. Le *βοηθός* est proprement celui qui vient, dans un procès, apporter son témoignage en faveur d'autrui, cf. Xénoph, *Memor.*, II, 6, 25 : *εἰ δέ τις ἐν πόλει τιμᾶσθαι βουλόμενος ὅπως αὐτός τε μὴ ἀδικῆται καὶ τοῖς φίλοις τὰ δίκαια βοηθεῖν δύναται κτλ.*

(5) C'est le sens ici, je crois, de *μόνος ὑπὸ μόνου*, 522 d. A. Croiset traduit ; « en tête à tête ».

d'être coupable, car descendre dans l'Hadès chargé de crimes, c'est bien la pire infortune » (1).

Résumons nos conclusions. Le reproche de Calliclès était un beau reproche. Il s'agit de vivre comme un bien né, d'une manière libre, grande et généreuse (2). Et cela veut dire qu'il faut connaître les lois de la cité, se mêler aux affaires publiques en s'imposant au peuple par la parole, vibrer enfin de toutes ces passions qui font un homme (3). Répétons-le : cet idéal de l'Athénien Calliclès lui est commun avec ceux de sa classe. Xénophon n'en professe point d'autre : « Quiconque veut être considéré dans la cité, n'y subir aucune injustice, être prêt, en cas de procès, à secourir ses amis, prendre part aux charges publiques pour faire quelque bien à sa patrie... » (4). Il dit cela comme en passant, à propos du choix des amis (5) : ces diverses capacités lui viennent naturellement sous la plume pour désigner les vœux normaux du *beau et bon*. Nul doute que Platon lui-même n'ait songé d'abord à ce genre de vie. Tout l'y destinait. N'eussions-nous pas la lettre VII, d'autres écrits et ses expériences politiques prouveraient qu'il ne renonça pas sans regret à jouer un rôle à Athènes. Maintenant, comment réaliser cet idéal? La question n'est pas vaine. Isocrate s'en rendra compte aussi bien que Platon. Ce qui manque surtout aux Athéniens, c'est une école de formation politique. Il faut apprendre à bien gouverner. Mais alors, quelle est la science la mieux appropriée au futur gouvernant? Les deux rivaux se séparèrent sur ce point. Isocrate enseigne la rhétorique et, la tenant pour la vraie philosophie, confond sous le même nom d'*ἐριστικοί* les disputeurs du genre d'Euthydème et les philosophes tels que Platon (6). Avant

(1) 522 e, cf. *Rép.*, I, 330 d - 331 a. Peut-être ce premier livre est-il antérieur au *Gorgias*.

(2) 484 d, 485 e.

(3) 484 d.

(4) *Mémor.*, II, 6, 25.

(5) *εἰς τὸ δοκιμάζειν φίλους*, II, 6, 1. C'est là, on le sait, l'un des principaux chapitres de la morale grecque.

(6) Ce dernier est visé, semble-t-il, dès le discours *contre les Sophistes* qu'on place aux alentours de 390, cf. § 21. Il l'est encore, cinq à six ans plus tard, dans l'*Hélène*, § 1. Nous avons vu par ailleurs que le choix du *Gorgias* en faveur de la vie contemplative a la valeur d'une confession. Est-ce à dire que, dans ce dialogue, Platon songe à Isocrate? A. Croiset n'excluait pas cette hypothèse, cf. *Gorgias*, introduction, p. 92. Elle ne me semble pas probable. Isocrate a le

de fonder l'Académie, Platon dut méditer souvent sur le meilleur moyen d'employer ses forces au service de la cité. Les traditions de sa classe, à Athènes, ne le portaient point vers une carrière d'enseignement. Qu'on se rappelle l'apostrophe de Socrate au jeune Hippocrate : « Toi, lui dis-je, au nom des dieux, est-ce que tu n'aurais pas honte de te présenter devant la Grèce en qualité de sophiste? ». L'enfant rougit : non, il ne peut vraiment pas s'engager dans ce métier (1). En se consacrant à cette vie nouvelle, Platon, né pour la politique, rompait avec son monde. Il ne dut s'y décider qu'après mûre réflexion, et non sans sacrifice : de là peut-être le ton amer et la vivacité du *Gorgias*. Mais enfin, il prend parti. C'est en connaissance de cause qu'il ne serait ni politique ni rhéteur, mais philosophe.

Il serait donc du nombre de ces originaux qui, « fuyant le cœur de la cité et les luttes de l'agora où s'illustrent les héros, s'en vont faire le plongeon (2) dans un recoin pour consumer leur vie en de vains babillages avec une poignée d'adolescents! O vie indigne d'un homme! » (3). On perçoit, dans ces mots, une ironie un peu triste, comme le souvenir de critiques entendues. Platon vient de fonder l'Académie, ou bien il va le faire. On connaît son projet. Il en a parlé. Quoi, lui, Platon, fils d'Ariston? Quelle déchéance! Il l'accepte. Encore faut-il que cette vie où le pousse une vertu née de l'exemple, de la mort, de Socrate produise tout son effet. Elle ne doit être, comme on l'a dit, que de « l'action entravée qui ne se renonce que pour se réaliser plus sûrement ». Elle doit aboutir à la réforme de l'État. Cette réforme n'est possible que par une exacte connaissance de la justice. L'ordre parfait une fois contemplé, il suffira de le reproduire, le mieux possible, dans la

génie court ; mais ce vaniteux est un brave homme. Les audaces de Calliclès dépassent ses vues médiocres. Elles eussent répugné à sa tranquille morale. Toutefois, sans le mettre en cause, la condamnation hautaine de la rhétorique en cet ouvrage dut vraisemblablement l'irriter. Elle excluait, pour toujours, l'une des voies qu'un réformateur pouvait suivre, celle-là même qu'il avait suivie. On s'accorde pour penser qu'Isocrate est le personnage anonyme dont Criton, à la fin de l'*Euthydème*, rapporte le propos. Ce dialogue suit de près le *Ménon* qui continue le *Gorgias*. Cent liens divers marquent ainsi la continuité de la pensée platonicienne.

(1) *Protag.*, 312 a.

(2) L'expression, jolie, est de A. Croiset pour traduire *καταδεδυκότι*.

(3) *ἀνάνδρῳ*, *Gorg.*, 485 d.

vie de chaque citoyen et de l'ensemble de la cité. Or cet ordre parfait existe. La *θεωρία* n'a pas à chercher son objet. Là-haut, les Nombres purs, immuables, divins, offrent l'exemplaire idéal. Qu'on lève les yeux, qu'on éveille l'œil de l'âme, on les verra. Et, les voyant, modèles de la justice et de toute vertu, on atteindra le bonheur. Mais ce bonheur ne sera pas complet si la cité tout entière n'y participe. Le sentiment qui meut Platon est un sentiment religieux. Comme en toutes les âmes vraiment pleines de leur dieu, la *θεωρία*, chez lui, déborde en activité : elle a pour achèvement normal l'apostolat. Les derniers mots du *Gorgias* sont pour appeler des disciples. « Viens avec moi, Calliclès ; avec moi, tu trouveras la béatitude, durant la vie et aussi après la mort, comme ce conte le démontre » (1). L'Athénien Calliclès, c'est, sans doute, l'un des hommes qui vivent en Platon. C'est, en tout cas, la jeunesse d'Athènes. Elle entendit l'appel. Le jardin d'Académos réunit de nombreux disciples de toutes les parties de la Grèce. On s'y exerçait à la philosophie sous le triple aspect que, dans le *Gorgias*, Platon découvrait en cette discipline. La philosophie est avant tout une conversion de l'âme, selon le legs de Socrate (2) : voilà le principe premier et ce qui fait du platonisme plus qu'une science, plus qu'un système, un « chemin de vie », une religion. Les grands dialogues composés aux premiers temps de l'école, le *Phédon*, le *Banquet*, enseignent la méthode d'aller à Dieu. Pour fonder cette conversion de l'âme sur une base sûre, pour l'accorder à l'Éternel, la philosophie est en second lieu une contemplation. Il s'agit essentiellement de se tourner de ce monde qui change à la vue de l'Être en soi. Impossible de pratiquer l'ordre si on l'ignore. Or l'ordre est dans les Nombres. L'Académie s'ouvre largement aux mathématiques. Nul hasard si Eudoxe vient, de Cyzique, y transporter sa chaire. Mais cette ascèse, cette contemplation ne visent pas le seul bonheur d'un petit nombre d'élus. La fin de l'Académie est de former des gouvernants. On l'a remarqué (3), Isocrate se vantait de préparer mieux que son rival à la vie pratique : or il n'a su faire

(1) 527 d. *λόγος* se rapporte au second membre, *τελευτήσας*, et fait allusion au *λόγος* sur les Enfers conté à partir de 523 a : *ἄκουε δὴ μάλα καλοῦ λόγου*. La traduction de A. Croiset : « comme la raison le démontre » me paraît inacceptable.

(2) *Gorg.*, 527 b-c.

(3) Burnet, *Greek Philosophy*, p. 219.

que des rhéteurs. Les élèves de Platon furent, pour la plupart, chefs d'État. Seule, une minorité restreinte se consacra à l'étude toute pure. Encore Speusippe, neveu et premier successeur du maître (1), prit-il le plus vif intérêt à l'expérience de Sicile dont il fut le propre témoin. Et Xénocrate, qui lui succède après sa mort (2), se fit le défenseur des intérêts d'Athènes contre l'emprise macédonienne. Mais, sans parler de Dion, combien d'autres, à Athènes ou dans leurs patries, avec des opinions, des fortunes diverses, mirent en œuvre les leçons de l'Académie ! Lycurgue, Hypéride, Phocion (3), Léon de Byzance et Python, Callippe, l'assassin de Dion, Chairon, le tyran de Pellène, Hermias d'Atarne et Euphraeos d'Orée, tous ces personnages, alliés ou ennemis du roi de Macédoine, jouèrent un rôle politique. De ces disciples, il suffit de citer le plus grand pour témoigner de l'intérêt que leur maître commun portait aux choses de la cité. Sans la *République* et les *Lois*, nous n'aurions ni la *Politique* ni la *Constitution d'Athènes*.

Or, qu'on y prenne garde, le *Gorgias* contient en germe tout ce programme. Il en indique en effet les deux tendances principales. Si l'élan socratique n'avait pas transporté une âme du terrain de l'action morale à la contemplation de l'Ordre des Idées, tout se fût dispersé sans doute dans l'effort inconsistant des prêcheurs de carrefour. Cette âme se rencontra, assez noble, assez grande, pour fonder l'Académie. Mais la contemplation à son tour offrait un nouveau danger. L'élan originel ne risquait-il pas de s'y arrêter? N'allait-elle pas devenir fin en soi, constituer par elle-même le but dernier du sage? Après s'être élevé à ces hauteurs, comment redescendre sur la terre? Dans cette merveilleuse source on puiserait l'oubli. Non, Platon est trop imprégné du pur esprit socratique et trop bien enraciné dans sa patrie pour négliger Athènes. L'amour des réalités idéales ne le détourne pas de servir. Bien mieux, cet amour l'y oblige, car il a jailli lui-même d'un sentiment plus profond, l'amour des hommes qui se résume, alors, dans l'amour de la cité. Ainsi la contemplation revient-elle à l'action comme à son principe. C'est un désir d'action juste qui l'a fait naître. On con-

(1) De 347 à 339.

(2) De 339 à 314.

(3) Peut-être même Démosthène selon Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, II, p. 707, n. 1.

temple pour mieux agir. Entre la *πρᾶξις* et la *θεωρία*, le lien put se relâcher par la suite. La contemplation put sembler un refuge pour les esprits dégoûtés de ce monde. On put voir comme une antinomie entre ces deux genres de vie. Davantage, l'habitude put s'implanter de regarder l'une comme l'exercice le plus noble tandis qu'un homme se renonce quand il consent à agir. Il n'en est pas ainsi à l'origine. Loin de s'opposer, loin même de n'être réunies que par un lien accidentel, c'est selon leur propre essence que la contemplation et la vraie politique se trouvent composer un tout. La conclusion du *Gorgias* l'exprime sans conteste : « Suis-moi, Calliclès, et quand nous aurons en commun assez médité ces choses, alors oui, si tel nous semble notre devoir, nous nous consacrerons l'un et l'autre aux affaires de la cité » (1). La *République* devait bientôt réaliser ce beau programme.

2. La *République*.

Il y a, dans les *Lois*, un mot singulièrement grave. « Les affaires humaines ne sont pas dignes d'une attention bien sérieuse, mais c'est pour nous une nécessité que de les traiter sérieusement : tel est notre triste sort » (2). Un peu plus loin, reprenant une image déjà employée au livre Ier (3), l'étranger d'Athènes compare l'homme à une sorte de poupée dont la divinité s'amuse : « Ce que j'affirme, c'est qu'il faut considérer sérieusement les choses sérieuses et traiter à la légère celles qui ne le sont pas. Or, selon l'ordre de la nature, Dieu est le seul objet qui soit digne qu'on le cherche de toutes ses forces, et c'est alors seulement que notre effort sera béni, car l'homme, nous l'avons vu, est comme un jouet entre les mains

(1) 527 d.

(2) VII, 803 b : *ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές.*

(3) 644 d-e : « On peut considérer ces choses comme il suit : on peut se figurer, que chacun de nous, vivants, est pareil à une sorte de marionette pour les dieux, *θαῦμα θεῖον*, soit qu'ils s'amusent avec nous, soit qu'ils y mettent quelque dessein sérieux : cela, nous l'ignorons. Ce qui est sûr, c'est que les passions qui sont en nous sont comme des ficelles qui nous tirent de côté et d'autre, dans des directions contraires et vers des actions opposées : et c'est dans ce partage que résident la vertu et le vice, son contraire ».

de Dieu et ce qu'il y a de meilleur en nous est bien tel en vérité. Aussi doit-on, homme ou femme, d'accord avec cette pensée, jouer sa vie entière au plus noble d'entre les jeux » (1). On pourrait croire que ces propos sont le fait d'un vieillard lassé. Que de désillusions dans cette longue vie, depuis l'heure décisive où Socrate a bu la ciguë ! *Résignation*, tel est bien le mot qui résume l'esprit des *Lois* (2). Mais le sentiment ici exprimé a de plus profondes racines. C'est, au juste, la disposition habituelle du vrai mystique. Il a vu l'Être éternel, l'ordre immuable des choses. Il s'est reposé dans la contemplation de cette paix qui est le privilège du divin. S'il lui faut revenir à l'agitation de ce monde, comment n'en pas éprouver quelque tristesse ? Des marionnettes, voilà ce que nous sommes. Les dieux, là-haut, tirent la ficelle, nous ignorons pourquoi. Nous n'avons qu'une certitude, c'est qu'il faut toujours préférer le juste à l'injuste, le bien au mal. Du *Gorgias* aux *Lois*, cette conviction initiale n'a pas chancelé.

De là vient le tragique de la *République*. Au terme du *Gorgias*, Socrate appelait des disciples à s'engager avec lui dans la vie contemplative. Le but unique de la vie, c'est de pratiquer la justice. Cela n'est pas possible sans connaissance vraie du juste et de l'injuste. Il faut donc parvenir au monde de l'Être en soi. Soulevons le voile, quittons l'illusion de la *γένεσις*, et la Justice elle-même, en sa pure essence, resplendira aux yeux de l'âme. Platon a suivi cet appel. Aux leçons morales du maître il a joint les spéculations de l'école de Pythagore. L'élan socratique se prolonge en *θεωρία*. Or, tout de même que la mort de Socrate, cette rencontre avec l'École semble avoir produit en lui une sorte de révolution, comme une seconde conversion. La première, issue du procès de Socrate, l'a mené à une foi inébranlable dans la valeur suréminente de la vertu. La seconde, née du seul progrès de ses méditations, le convainc de la nécessité d'atteindre à un ordre idéal. Comment cet effort enrichit son génie, quelles joies il y a puisées, le *Phédon*, le *Banquet* en témoignent, et nous avons essayé de le montrer. De là, un sentiment nouveau, c'est que rien n'a de prix au regard des vérités qui lui sont maintenant accessibles. « Quelle sera donc, s'exclame Diotime, quelle sera, à ton sentiment, l'ardeur amoureuse

(1) 803 c.

(2) C'est le titre du chapitre de Wilamowitz sur les *Lois*.

d'un homme à qui serait révélée la Beauté en elle-même dans la vérité de sa nature, pure, sans mélange, non infectée de ces chairs, de ces couleurs humaines et de toutes ces vanités mortelles, qui verrait, dis-je, le Beau divin dans l'unicité de sa forme ? » (1). Bonheur, immortalité, amitié des dieux, tels sont les biens que le philosophe a acquis (2). Comment se soustraire à ces prestiges et redescendre sur la terre ?

Il le faut pourtant. *Phédon*, *Banquet*, autant d'étapes sur le chemin de la *République*. Le sage ne vit pas pour soi seul. Son bonheur n'est pas la fin dernière. Il se doit au salut de la cité. Un Athénien bien né n'a pas d'ambition plus noble que de servir sa patrie. Platon, devenu *philosophe*, n'a pas accompli sa tâche s'il n'est aussi *gouvernant*. Dès lors, deux voix contraires se font entendre dans le dialogue. Elles n'expriment pas une opposition de principes ; la *θεωρία*, en son essence, n'exclut nullement l'action, puisqu'aussi bien elle en jaillit et ne va qu'à préparer une activité plus féconde : ces voix disent un cœur partagé. Catherine, l'humble fille de Sienne, pleurait en sa cellule quand elle devait la quitter : elle partait cependant. Écoutons ces deux voix diverses de l'âme platonicienne.

« Non, Adimante, celui-là qui vraiment applique son esprit aux êtres réels n'a point de goût à regarder en-bas vers les affaires des hommes, à entrer dans leurs querelles pour s'emplir à son tour d'envie et de malveillance, mais, dans la vue et la contemplation de ce bel arrangement des réalités toujours immuables qui ne commettent ni ne subissent l'injustice, qui toutes obéissent à l'ordre et à la raison, il tâche à les imiter et à s'y rendre semblable le plus possible. Crois-tu qu'il y ait moyen de ne pas imiter l'être dans la compagnie duquel on trouve sa jouissance ? — C'est impossible. — Aussi, compagnon de ce qui est divin et bien ordonné, le philosophe devient-il ordonné et divin autant que le peut un homme : mais il doit s'attendre à de grandes calomnies de la part de tous ses voisins. — Sans aucun doute. — Si donc, repris-je, ces réalités qu'il contemple là-bas, quelque nécessité survienne qui le force à essayer d'y conformer les mœurs des hommes dans la vie privée et la vie publique et à ne pas se borner à sa seule perfection,

(1) *Banquet*, 211 d-e.
(2) *Banq.*, 212 a.

penses-tu qu'il se montrera mauvais fabricant de tempérance, de justice, de tout ce qui compose la vertu politique ? — Loin de là ! — Mais, si la multitude se rend compte que tout ce que nous venons de dire est bien vrai, est-ce qu'elle se fâchera encore contre les philosophes et refusera de nous en croire quand nous affirmons que, pour atteindre au bonheur, la cité doit se laisser modeler par ces peintres selon le divin modèle ? — Elle ne se fâchera pas, si elle comprend. Mais que veux-tu signifier par ta peinture ? — Prenant, dis-je, pour toile (1) la cité et les mœurs des hommes, ils tâcheront d'abord de la rendre propre, ce qui n'est pas trop facile : ignores-tu pourtant que nos peintres diffèrent tout justement des autres en ceci qu'ils ne consentent à toucher cette toile — l'individu ou la cité — ou à y peindre les lois qu'ils ne l'aient reçue pure ou rendue telle eux-mêmes ? — C'est fort bien fait. — Après cela, ne penses-tu pas qu'ils vont dessiner le schème de la constitution ? — Si fait ! — Ensuite, je suppose, pour achever l'ouvrage, ils multiplieront les coups d'œil, d'une part, sur le modèle, c'est à dire sur ce qui est naturellement juste, beau, tempérant et toutes les qualités semblables, de l'autre sur la copie qu'ils en retracent dans l'homme, unissant et mêlant les occupations humaines jusqu'à ce qu'ils aient obtenu la vraie couleur de la chair (2), prenant modèle sur l'exemplaire qui, lorsqu'il se rencontre en nous, est appelé par Homère « à la figure et à la ressemblance de Dieu ? » (3) — C'est bien cela. — Et ils auront, ce me semble, fort à effacer et à repeindre avant de faire que les mœurs humaines deviennent, autant qu'il est possible, chères à Dieu » (4). Et encore, dans l'allégorie de la caverne : « Cette image, cher Glaucon, il la faut rapporter tout entière à ce que nous disions, comparer cette région visible au séjour dans la caverne et le feu en celle-ci à la lumière du soleil ; la remontée vers le haut, la vue des phénomènes de ce monde d'en-haut figurent l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible ;... dans ce lieu intelligible, l'objet suprême est la forme du Bien ; nul ne la perçoit sans peine, mais, l'a-t-on vue, il faut la regarder comme la cause, pour tout le reste, de ce qui

(1) Littéralement « pour planche », *πίνακα*.
(2) *ἀνδρείκελον*, terme technique. Cf. *Crat.*, 424 d-e, et P. M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, 1934, p. 85, n. 4.
(3) *Il.*, I, 131.
(4) *Rép.*, VI, 500 b - 501 c.

s'y trouve de juste et de beau ; elle enfante, dans le monde visible, la lumière et le seigneur de la lumière ; souveraine du monde intelligible, elle y fait naître la vérité et l'intelligence intuitive (1) ; quiconque veut agir sagement, dans le privé et dans la vie publique, doit l'avoir contemplée... Eh bien, repris-je, accorde-moi ceci encore, qu'il n'est pas étonnant que ceux qui sont allés-là-bas ne consentent plus volontiers à s'occuper des affaires humaines ; non, mais c'est vers là-haut que leurs âmes, toujours, désirent de se porter... Et alors quelle merveille si, au sortir de ces divins spectacles, ils se montrent tout gauches et ridicules quand il s'agit de redescendre à nos misères ? » (2)

Mais voici l'autre son. Pourquoi redescendre, demande Glaucon. N'est-il pas injuste d'imposer au philosophe une vie misérable quand il en pourrait connaître une si belle ? (3). « Tu as oublié toi aussi (4), mon ami, que la loi n'a pas en vue le bonheur particulier de l'une des classes de la cité, mais le bonheur de la cité en son ensemble (5) ; aussi établit-elle l'harmonie entre les citoyens par la douceur ou par la force, elle obtient d'eux qu'ils se rendent ces services mutuels grâce auxquels chacun d'eux se fera serviteur de la communauté, n'agissant ainsi elle-même que pour les faire

(1) *νοῦς*.

(2) VII, 517 a-d.

(3) VII, 519 d.

(4) *ἐπελάθου πάλιν*. Ce *πάλιν* ne fait pas allusion à un premier oubli de Glaucon, mais à l'oubli d'Adimante, qui, au début du livre IV, avait commis la même bévue touchant la condition des gardiens, cf. 419 a ss. (cité *supra*, p. 362, n. 1). Quel bonheur, s'écrie-t-il, auront donc les gardiens ? Que leur sert-il d'être les maîtres de la cité s'ils ne jouissent aucunement de cet avantage et ne peuvent même pas, comme les autres, avoir des terres et de belles maisons bien ornées, gagner la faveur des dieux par des sacrifices privés, recevoir leurs amis, posséder or et argent et tous ces biens qu'on juge nécessaires au bonheur ? C'est la *τρυφή* et l'*ἐλευθερία* de Calliclès, *Gorg.*, 492 c. Socrate répond qu'on n'a pas en vue le bonheur particulier de telle classe (*ἔθνος*) dans la cité, mais le plus grand bonheur possible de la cité tout entière. Or on ne la rendra pas heureuse en ne veillant qu'au sort d'un petit nombre d'élus, mais en pourvoyant à l'ensemble, 420 b-c.

(5) *ἐπελάθου... ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἕν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι*, 519 e, cf. 420 b : *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις*.

contribuer à la cohésion de l'État et non pas pour leur permettre d'aller chacun où il veut... Vois donc, cher Glaucon, que nous ne portons nullement préjudice à nos philosophes, nous n'exigeons d'eux rien que de juste en les forçant à s'occuper des autres et à veiller sur eux. Les philosophes qui vivent en d'autres cités ont le droit de s'abstraire des difficultés communes : ils y ont poussé d'eux-mêmes sans que la constitution locale y prête nul intérêt ; or il est juste que ce qui a poussé de soi-même et qui ne doit à personne sa formation refuse d'en payer le prix à qui que ce soit. Mais vous, nous vous avons engendrés pour nous-mêmes et pour le reste des citoyens, pensant faire de vous comme les guides et les rois de l'essaim ; nous vous avons donné une éducation meilleure et plus parfaite, nous vous avons rendus plus capables de l'une et de l'autre vies (1). Il vous faut donc redescendre, chacun à son tour, vers l'habitacle commun et vous réhabituer à nos images obscures. Cette habitude reprise, vous les distinguerez mille fois mieux que ceux d'ici, vous saurez reconnaître ce qu'est chacune des images et ce dont elle est l'image pour avoir contemplé dans leur réalité vraie le Beau, le Juste et le Bien. Ainsi composerons-nous, vous et nous-mêmes, une cité réelle et non pas une cité de songe, pareille à celles qui se querellent pour des ombres et qui luttent pour la suprématie comme si elle était un grand bien. Telle est donc la vérité : une cité où ceux qui doivent commander sont le moins ardents au pouvoir est nécessairement la mieux gouvernée, l'accord y règne mieux qu'ailleurs ; donnez aux chefs des sentiments contraires, et c'est tout l'opposé... Nos nourrissons refuseront-ils donc de nous entendre et de consacrer, chacun à son tour, une petite partie de leur temps au fardeau civique, alors qu'il leur est permis d'en vivre la plus grande part, entre eux seuls, dans la pure région de l'Être ? — C'est impossible, dit Glaucon, car on n'impose, à ces justes, que des préceptes justes » (2).

Ces textes où des affirmations contraires se proposent avec une même plénitude, un même poids, montrent la complexité du problème tel qu'il s'offre à Platon.

1. La fin dernière du sage n'est pas son bonheur propre, mais le bonheur de la cité. Ce bonheur de la cité consiste dans l'ordre

(1) La vie contemplative et la vie active, politique.

(2) VII, 519 e - 520 e.

fondé sur la justice. Cela veut deux conditions. Il faut d'une part que l'ordre idéal soit connu. Il faut en second lieu que cet ordre soit appliqué. L'existence des *philosophes-gouvernants* répond à ces exigences.

2. La première tâche du philosophe est donc de connaître la Justice. Une telle connaissance, nous l'avons vu, est contemplative. Tout le centre de la *République* s'emploie à en définir la nature et à décrire les méthodes qui en ouvrent l'accès. Mais que va faire, que doit faire, le contemplatif qui a *vu*? Trois cas sont ici possibles.

Ou bien la cité, actuellement mauvaise, n'est pas susceptible de réforme. Le sage, alors, a le droit et le devoir de se vouer uniquement à la *θεωρία*. Puisque la patrie est perdue sans remède (1), il aura pour soin principal de se tenir lui-même à l'abri de toute souillure (2). C'est la conjoncture visée en un passage du VIe livre de la *République* (3). Platon y exprime, semble-t-il, ce qu'il ressentit lui-même lorsqu'il dut quitter Athènes après la mort de Socrate. Le dialogue annonce ici, à la lettre, les mémoires de la Lettre VII (4). Sans se mettre en avant, ce sont déjà des souvenirs que le philosophe nous rapporte (5).

Ou bien le sage appartient à la cité platonicienne, c'est dire à un État déjà réformé (6). Tel est le cas visé au livre VIIe de la *République*. Le philosophe est supposé gouvernant. Il n'est devenu philosophe que grâce à la cité. C'est elle qui l'a éduqué, conduit à la *θεωρία*. Elle attend, en retour, qu'il prenne part à la chose publique en vertu de la grande loi rappelée par Socrate à Adimante et à Glaucon : notre but est le bonheur de la cité tout entière.

(1) *τῶν πολλῶν αὖ ἱκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιὲς ὡς ἔπος εἰπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει, οὐδ' ἔστι ξύμμαχος μεθ' ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῷ δικαίῳ βοήθειαν σώζοιτ' ἄν*, *Rép.*, VI, 496 c-d.

(2) *ἀγαπᾷ εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται, ibid.*

(3) 496 c-e, cf. VII, 520 b.

(4) 325 c-d.

(5) Cf. *Rép.*, 496 e : *οὐδ' ἔστι ξύμμαχος κτλ.* et L.. VII, 315 d : *οὔτε γὰρ ἄνευ φίλων ἀνδρῶν καὶ ἑταίρων πιστῶν οἷόν τ' εἶναι πράττειν*, *Rép.*, 496 c : *οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιές... περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει* et L. VII, 326 a : *τελευτῶντα δὲ νοῆσαι περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμπασαι πολιτεύονται κτλ.*

(6) La conjoncture est indiquée *Rép.*, VI, 497 a. Celui, dit Adimante, qui meurt au terme d'une vie ainsi pure de toute injustice, n'a pas accompli les choses les plus petites, *τὰ ἐλάχιστα*. — Sans doute, répond Socrate, mais il n'a pas accompli non plus les plus grandes, *τὰ μέγιστα*. Il lui a manqué de naître dans une cité appropriée, *μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης*. C'est dans ce cas seulement que, tout en se perfectionnant lui-même, il pourrait sauver et l'ensemble et chacun des citoyens. Ce texte établit à l'évidence que l'idéal du contemplatif est de maintenir en santé un État déjà favorablement disposé.

Ou bien enfin la cité, actuellement mauvaise, est susceptible de réforme. Cette situation répond, en fait, à la persuasion intime de Platon. Autrement, eût-il fondé l'Académie? Le temps n'est pas venu encore où Démosthène s'écriera qu'il est plus beau de défendre une cause alors même qu'on la sait perdue. Platon croit au salut d'Athènes. Après une première défaillance, il s'est repris. Son retour dans la patrie, l'établissement de l'Académie, ce dialogue même de la *République* en sont autant de signes qui témoignent, malgré tant d'épreuves, d'un optimisme imperturbable.

3. Et pourtant! Ce qui fait, il faut le redire, le tragique de cet ouvrage, c'est que Platon a goûté à la contemplation et qu'il n'en quitte plus sans regret les joies pures. Le conflit ne paraît pas inhérent à la doctrine. Le précepte de la *République* est trop formel : la fin ultime est le bonheur de la cité, et c'est en vue de ce bonheur que le sage a entrepris de contempler. Mais peut-être, au temps du *Gorgias*, Platon ne soupçonnait-il pas tous les charmes de l'aventure. Il découvre une terre nouvelle. Après le *Phédon*, le *Banquet*, qu'il semble dur d'en sortir! Le divorce n'est pas encore aussi marqué que dans l'*Éthique Nicomachéenne* où l'on ne sait trop quelle est la vie souveraine, celle du politique ou celle du contemplatif. Le Xe livre de l'*Éthique* penche décidément pour la suprématie de la *θεωρία*. Le but dernier du sage est de s'immortaliser, c'est dire de se diviniser, autant qu'il est possible, sans souci du reste des hommes. L'ordonnance et l'esprit de la *République* excluent ce parti égoïste. Plus attaché à la cité natale, Platon, de ce fait, reste plus Grec. Mais il a un tel accent pour peindre les voluptés de la vision que tous les mystiques, après lui, feront figure de disciples. On oubliera le principe et le cadre général de sa pensée ; méconnaissant que l'idéal platonicien n'est pas celui du philosophe qui n'est que tel, mais du *philosophe gouvernant*, on ne retiendra que les élans d'une âme assoiffée d'éternel. Et n'est-ce

pas la *République* même qui livre le secret de celui qui a *vu* : « Quoi ! peut-il être rien de grand dans un court espace de temps ? Or tout ce temps qu'on vit de l'enfance à la vieillesse paraît bien peu de chose comparé à la totalité de la durée. — Dis plutôt que c'est néant. — Faut-il donc que cette chose immortelle (qu'est notre âme) s'intéresse à ces quelques misérables années, et ne vaut-il pas mieux pour elle songer à la durée sans fin ? » (1)

3. Le *Théétète*.

Le *Théétète*, dans l'ensemble, est rigoureusement construit. Il s'ouvre sur un prologue dramatique (2) subdivisé lui-même en deux parties (3) pour amener les interlocuteurs, Terpsion et Euclide, à lire le mémoire où ce dernier relate les propos tenus par Socrate, Théodore et l'élève de celui-ci, Théétète, dans un gymnase, trente années auparavant. La discussion, en cette rencontre, avait porté sur la science. Trois définitions en sont proposées, puis discutées tour à tour (4). Un court épilogue (5) résume la conclusion négative de tout le débat. Aucune des trois définitions, ne vaut. L'essentiel est de chercher toujours, dans un esprit d'humilité profonde. Une brève allusion à la maïeutique fait le lien avec le prologue (6). C'est dans cette économie générale qu'il faut situer le long morceau sur le Philosophe dont la référence au contexte n'est pas d'abord apparente. L'un des plus récents éditeurs y voit une digression qui servirait comme de halte entre la première partie, plutôt oratoire, et la seconde, plutôt dialectique (7). Il est vrai que

(1) X, 608 c.

(2) 142 a - 151 d.

(3) 142 a - 143 c, 143 d - 151 d.

(4) 151 d - 187 b, 187 b - 201 c, 210 c - 210 a.

(5) 210 a-d.

(6) 150 b - 151 d. On l'a remarqué, pour la manière d'introduire les personnages, pour le mode de composition, le *Théétète* s'apparente au *Charmide*, cf. Diès, éd. *Théétète*, introduction, pp. 123-124 et p. 160, n. 1. Mais ces analogies formelles ne mettent que mieux en relief le progrès de la pensée, et cette plénitude d'émotion, cette densité de style qui font parfois songer aux *Lois*.

(7) Diès, p. 149 : « La digression sur le Philosophe coupe, en deux moitiés presque exactement égales, l'étendue actuelle de notre dialogue (p. 142 à 172, p. 177 à p. 210 H. Est.). Elle semble donc bien avoir été placée juste à l'endroit voulu pour équilibrer ces deux étendues de texte ».

ce portrait divise le dialogue en deux sections à peu près égales. Mais reconnaissons, avec M. Diès lui-même, que cette observation est « toute matérielle » (1). Car, après la « digression », Socrate continue de répondre à la thèse de Protagoras. Le morceau sur le Philosophe constitue sans doute un *πάρεργον* (2), mais à l'intérieur de cette réponse. Qu'on le supprime, les lignes qui le suivent s'enchaînent immédiatement à la thèse de l'homme mesure. On ne passe pas, tout soudain, à un argument nouveau (3). On revient à la question (4). En sorte que notre texte ne coupe pas tant le dialogue que la première des trois parties, consacrée à la première des trois définitions, et, plus particulièrement encore, la critique de cette définition. Étant admis qu'on le puisse expliquer, c'est à ce contexte qu'il faut demander la lumière. Il s'agit de savoir dès lors si, en ce lieu, dans ce cadre précis, le morceau a bien un caractère *épisodique* ou s'il ne forme, plutôt, l'un des éléments de la réponse, l'un des chaînons de la chaîne.

On a le droit de se méfier *a priori* des « digressions » que Platon propose tout le premier comme telles, des digressions « conscientes », si je puis dire. Il y a sans doute, dans les *Lois*, des *πάρεργα* involontaires. Davantage, ce long ouvrage n'est apparemment qu'une suite de *πάρεργα*. Aussi bien l'auteur mourant le laissait-il inachevé. Comme pour les *Métaphysiques* d'Aristote, c'est un disciple, peut-être Philippe d'Oponte, qui répartit en XII livres les fragments dispersés. Le cas du *Théétète* est bien différent. Mis à part le portrait du Philosophe, il reste un tissu serré qui résiste au morcelage. On ne peut envisager dès lors que deux hypothèses. Ou bien le *Théétète* a été rédigé par deux fois, la première rédaction ne contenant pas notre morceau qui fut, plus tard, ajouté au texte pour des raisons particulières. Ou bien cette « digression consciente » n'est point telle en vérité, mais fait corps, dès l'origine, avec la substance même de l'ouvrage. La première hypothèse, soutenue par Wilamowitz (5), est de celles qu'on ne peut ni défendre ni réfuter. Les raisons que l'auteur allègue ont quelque chose de

(1) *Loc. cit.*

(2) 177 b.

(3) La deuxième définition n'apparaît que dix pages plus loin, 177 c - 187 b.

(4) *ἐπὶ δὲ τὰ ἔμπροσθεν ἴωμεν.. πάλιν ἐπανίωμεν—. Οὐκοῦν ἐνταῦθά που ἦμεν τοῦ λόγου*, 177 c.

(5) *Platon*[2], I, 524-533.

séduisant. Après avoir écrit la *République*, Platon se serait attendu à ce que la cité fît appel à ses capacités politiques. Il aurait caressé l'espoir de devenir, à Athènes, le premier de ces gouvernants philosophes dont il venait de tracer le modèle. L'attente fut déçue. Athènes négligea le réformateur de l'Académie. Elle n'eut cure de son salut. Quelle épreuve pour le maître, semblable à un médecin qui aurait discerné la maladie, qui en connaîtrait le remède, et se verrait pourtant éloigné du malade ! La colère l'emplit alors. On ne veut pas de lui : fort bien, mais lui non plus ne tiendra compte de la cité. De là l'intransigeance de l'*épisode*, la condamnation de toute vie publique, l'accent passionné que l'auteur y met. En ces aveux s'exprimerait un grief personnel. Platon libérerait son âme. Ces conjectures ingénieuses sont possibles : comment prouver qu'elles soient vraies ? Elles tomberaient tout d'un coup si l'on venait à montrer que le texte se relie au contexte d'une manière assez étroite pour ne plus apparaître comme un *épisode*. Peut-être ce lien même jetterait-il quelque lumière sur la nature du morceau. Et le morceau ainsi expliqué éclairerait à son tour le dialogue où Platon a cru bon de l'insérer. Il en marquerait l'esprit. Cette méthode de recherche a pour elle d'être plus obvie. Il est normal *a priori* de considérer le *Théétète* comme un ensemble cohérent, dont le plan fut établi d'avance, dont la démarche répond aux vues originelles. Ce progrès, certes, n'est pas rigide : Platon a d'autres manières. Mais le lecteur familier doute s'il est, chez les Grecs, logique mieux suivie sous les méandres du discours. Parfois elle se cache au premier regard. Les anciens disputaient déjà, touchant le *Gorgias*, sur le vrai sujet de l'ouvrage : rhétorique, morale, doctrine de la vie future ? Dans le *Phédon*, le récit des expériences philosophiques de Socrate vient pour servir de réponse à l'objection de Cébès. La *République* est à la fois un projet de cité idéale et un traité de la justice (1). Veut-on, de ces souples mélanges, un exemple plus fameux ? C'est le *Phèdre*, dont on a si bien dit qu'il évoque l'idée d'une composition musicale « où les motifs sont réunis et orchestrés dans le mystère d'un ensemble

(1) Cf., pour le *Gorgias*, le commentaire d'Olympiodore, pour la *République*, celui de Proclus, t. I, pp. 7-14 Kroll, en particulier p. 14, 4-7 : *συνάδειν ἄρα φήσομεν ἡμεῖς καὶ τὴν ἐπιγραφὴν τῆς πραγματείας πρὸς τὴν περὶ δικαιοσύνης ζήτησιν, αὐτὸ τοῦτο λέγουσαν, ὅ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη, πολιτεία ψυχῆς οὖσα ζώσης κατὰ λόγον τὸν ὀρθόν.*

vivant » (1). N'aurions-nous pas, avec le *Théétète*, un mélange de même sorte, dont il vaudrait bien la peine de retrouver le secret ?

L'*épisode* (2) du *Théétète* appartient à la critique de la première définition : la science n'est pas autre chose que la sensation (3). Cette définition est assimilée d'abord par Socrate à la formule de Protagoras : « l'homme est la mesure de toutes choses » (4), puis à la thèse du mobilisme universel (5), sous ses deux formes, l'une plus grossière (6), l'autre plus raffinée (7). L'exposé s'achève par une sorte de résumé où, avant de la reprendre, Socrate précise à nouveau la position adverse (8) : « Tu as donc fort bien dit que la science n'est pas autre chose que la sensation, et toutes ces formules coïncident, celle d'Homère et d'Héraclite : « toutes choses s'écoulent comme un flot », celle de Protagoras le très savant : « l'homme est mesure de toutes choses », celle de Théétète qui veut qu'à ce compte la sensation devienne la science » (9). La réfutation est elle-même divisée en trois parties. Sans s'y arrêter, même avec quelque dédain (10), Socrate aligne d'abord un certain nombre d'ar-

(1) Bourguet, cité par M. Robin, éd. *Phèdre*, introduction, p. LVIII, n. 1. Cf. aussi la belle analyse de cet éditeur, pp. XXVI-LIX. La comparaison de l'œuvre littéraire avec un être animé est de Platon lui-même, *Phèdre*, 264 c : *δεῖ πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι, σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ*, cf. 268 d.

(2) Le mot est dû aux critiques allemands. Emprunté à la technique de la tragédie, *ἐπεισόδιον* désigne ce qui se passe entre deux entrées, *εἴσοδοι*, du chœur, c'est-à-dire les scènes dialoguées à deux ou trois personnages. L'histoire du drame antique montre que ce sont là des parties adventices en regard des parties chorales qui constituent le fonds original.

(3) *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*, 151 e.

(4) *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, 152 a-c.

(5) *ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται*, 152 e.

(6) 152 d - 155 e.

(7) 156 a - 160 d.

(8) C'est là un des procédés essentiels de la dialectique : avant de discuter, il faut être d'accord sur le point à débattre. En suite de quoi, les conséquences du *λόγος* accepté de part et d'autre vont d'elles-mêmes réfuter l'adversaire, cf. par exemple, avant le long récit des expériences de Socrate qui doit servir de réfutation, le résumé de la thèse de Cébès, *Phéd.*, 95 b-e, avec la remarque finale : *τοιαῦτ' ἄττα ἐστίν, οἶμαι, ὦ Κέβης, ἃ λέγεις· καὶ ἐξεπίτηδες πολλάκις ἀναλαμβάνω, ἵνα μή τι διαφύγῃ ἡμᾶς, εἴ τέ τι βούλει, προσθῇς ἢ ἀφέλῃς.*

(9) 160 d-e.

(10) 164 c.

guments éristiques, « charges » que colportaient sans doute les *ἀντιλογικοί* de carrefour (1). Ce sont des raisons empruntées qui ne vont pas au fond des choses. Aussi Socrate se plait-il à y répondre de son côté par la bouche de Protagoras (2). Ce discours est bien important car il applique le problème aux notions morales et politiques, c'est dire au gouvernement de la cité, qui a toujours été pour Platon la grande question. Tant qu'il ne s'agit que de sensations physiques, chaque homme est juge. Si l'on passe au domaine des idées morales, l'essentiel est de reconnaître alors qu'il n'y a plus maintenant à distinguer entre *vrai* et *faux* — comment départager à ce sujet ? —, mais entre *utile* et *nuisible*. Or il est des hommes plus habiles (3) pour en juger. Le sage politique existe. Étant admis que tout ce que la cité décrète comme juste l'est en effet (4), il reviendra au sage de faire décréter par la cité ce qui lui est réellement utile. Tout est vrai ou tout est faux selon qu'il apparaît tel. Mais tout n'est pas également utile ou également nuisible. Il y a, sur ce point, des opinions meilleures, comme il en est en ce qui regarde toutes les réalités qui profitent au bon état des hommes. Le médecin juge bien de la santé, le vigneron, du vin, le cuisinier, des mets : pareillement le politique est bon juge des intérêts de l'État. Ainsi présentée, la formule de Protagoras revient à une sorte de pragmatisme. Ce renouvellement de la doctrine veut à son tour de nouvelles répliques qui forment la seconde partie de la réponse (5). L'argument socratique est pertinent en ceci que la notion d'*utile* suppose la notion de *vrai*. Pourquoi en effet cette supériorité du sage politique ? Ou bien elle tient à un aspect intrinsèque des choses, mais alors, cet aspect découvert, tous seront appelés à le reconnaître et la thèse est de soi caduque. Ou bien le mot du sophiste s'applique à la notion d'utile comme à toutes les autres, l'opinion du politique a bien valeur pour lui, mais n'a valeur que pour lui, la loi générale condamne cette exception, Protagoras lui-même se réfute (6).

(1) 161 c - 165 e, voir en particulier 161 c (1er argument), 161 d-e (2e argum.), 163 b-c (3e argum.), 163 d - 164 e (4e argum.).

(2) 166 a - 168 c.

(3) *σοφοί*.

(4) On sait que *δόγμα*, « décret », signifie originellement « ce qui semble bon », *ὃ δοκεῖ*

(5) 169 d - 172 c.

(6) Voici, plus en détail, la suite de l'argumentation. 1) 170 a : rappel de la loi générale, *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναί φησί που ᾧ δοκεῖ*. 2) 170 a-b : en tout ce qui concerne leur activité, les hommes reconnaissent des maîtres dont l'habileté est due à la science. 3) 170 b-d : la sagesse revient donc à discerner le vrai. Comment accorder ce point admis de part et d'autre avec la thèse de Protagoras ? *a*) 170 d - 171 a : Protagoras juge ceci plus utile, donc plus sage, donc plus vrai. Une infinité d'hommes en juge autrement. Qui a raison ? Selon Protagoras lui-même, plus nombreux sont les objectants, moins vrai est le jugement de celui à qui l'on objecte. *b*) 171 a-c : davantage, l'opinion des objectants estimant que celle de Protagoras est une erreur doit être, par lui, reconnue vraie. Il doit donc regarder la sienne comme fausse, puisque celle qu'il estimait fausse est par lui reconnue vraie. Son opinion n'est donc vraie pour personne, ni pour lui ni pour les autres. 4) 171 d - 172 c : si donc on admet quelque supériorité en matière d'utile, s'il y a, dès lors, une *vérité de l'utile*, c'est que la cité entière convient d'une certaine idée générale de cette notion. L'utile est tel par nature, *φύσει*, selon son essence propre, *οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον*, 172 b. On voit où cette conclusion nous mène.

La restriction du sophiste touchant l'*utile* a induit à reconnaître une certaine idée commune de cette notion. Il y a un utile *véritablement* utile, et cela veut dire qu'il y a un utile par nature, que les multiples *utiles* tels qu'ils apparaissent ici-bas se réfèrent à une essence propre. Le second membre du dilemme s'étant révélé faux, on est bien forcé de garder le premier. Mais cette conséquence mène tout droit à la philosophie de l'Idée, de l'Être en soi. Dès là qu'on accepte la vérité de l'utile et que cette vérité contredit à la thèse de Protagoras, il n'est pas d'autre issue. Tout naturellement ainsi la critique de l'homme mesure, par le détour du sage politique, appelle-t-elle un couplet sur la doctrine des Idées ou tout au moins une allusion. Or la doctrine des Idées est inséparable de la notion de contemplation. Comment le sage politique sera-t-il en mesure de persuader la cité s'il ignore ce qui est vraiment utile ? Mais comment le saura-t-il ? En faisant exception pour la sagesse politique, Protagoras offre à Platon trop bonne proie. Celui-ci ne veut plus lâcher. La suite même du discours oblige à montrer que ce sage *doit* être contemplatif, en d'autres termes que le vrai politique est philosophe, voué à la *θεωρία*. On revient dès lors invinciblement au problème qui, depuis le *Gorgias*, depuis la mort de Socrate, gouverne toute la pensée platonicienne. Réformer la cité est toujours, a toujours été l'unique affaire. Protagoras l'avoue. C'est cet aveu qui lui vaut l'estime de Platon. Mais cet aveu même le perd. Il admet une sagesse politique : il admettra donc une sagesse contemplative. N'est-il pas juste, n'est-il pas tout indiqué

qu'un bref rappel de cette sagesse vienne précisément en notre lieu ?

Ce rappel prend la forme d'un réquisitoire. Nul ne demeure insensible à cette voix brûlante. Platon parle ici lui-même avec son âme. Dira-t-on, avec Wilamowitz, qu'il vient de subir une déception ? Ou, comme Burnet (1) suivi par Taylor (2), que, sur le point de gagner la Sicile, il regrette à l'avance la vie de retraite qu'il va quitter ? Mais le texte suggère à lui tout seul une explication plus naturelle. Protagoras n'a fait exception que pour la notion d'*utile*. « Quand il s'agit du juste et de l'injuste, de ce qui est pieux ou impie, alors on consent à soutenir que rien ne correspond, en nature, à ces notions, qu'aucune d'elles n'a d'essence propre, mais que ce qui semble tel au groupe devient vrai et le reste aussi longtemps que dure cette apparence. Voilà à quoi se réduit la sagesse de Protagoras » (3). Détestable maxime ! Platon la connaît bien. Il l'a rencontrée dès l'adolescence alors que son maître Socrate la combattait de toutes ses forces. Elle régnait en ce temps sur la politique d'Athènes, on la voit qui s'étale à plein dans le récit de Thucydide sur la guerre avec les Méliens (4). Elle a fait le malheur de la cité, car les désastres qui l'ont perdue prennent leur source dans cet égoïsme démesuré qui la poussait toujours à de nouvelles conquêtes, sans souci du droit des vaincus. Athènes n'y a gagné que de s'attirer une haine inextinguible. Quand la ville capitule, Thèbes et Corinthe ne veulent pas de merci. Au dire de Plutarque, les alliés demandèrent à Lysandre qu'on réduisît en servitude les citoyens, un Thébain proposa que, la ville rasée, on fît du sol un lieu de pâturage pour les troupeaux. Mais que pèsent ces malheurs auprès de la ruine morale ? La ville renaît à peine qu'elle fait mourir Socrate (5) ! Et, pour comble d'infortune, les juges, en le condamnant, pensaient condamner les maximes des sophistes dont ils avaient vu, trop tard, l'effet pernicieux. Ils se trompaient sur l'homme : Socrate payait pour une école qu'il n'avait eu de cesse

(1) *Greek Philosophy*, pp. 244-245.

(2) *Plato*, p. 336.

(3) 172 b, cf., dans l'« apologie » de Protagoras, 167 c : *ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.*

(4) V, 104 ss.

(5) En 399, cinq ans après la victoire de Lysandre.

d'incriminer. Les leçons des sophistes n'en étaient pas moins dignes de réprobation. Non qu'un Protagoras eût jamais songé à subvertir la chose publique. Mais l'on voit aussitôt ce qu'un ambitieux sans scrupule pouvait tirer de son enseignement. Si toutes les opinions se valent, s'il n'existe nul critère extérieur, absolu, de la vérité des choses, le jeu des passions décide de nos actes, on ne recherche que son bien propre. Alcibiade se préfère à Athènes, et il a raison. Athènes se préfère à l'ensemble des cités grecques, et elle a raison. Il n'existe ni juste ni injuste, ni piété ni impiété, il n'existe que mon bonheur particulier qui veut que je sois tyran. Alcibiade rêve d'être tyran d'Athènes comme Athènes rêvait, aux temps prospères, d'imposer à la Grèce entière son dur empire. Protagoras eût renié sans doute ces conséquences des propos qu'il tenait. Elles n'en sont pas moins la suite nécessaire. On voit assez par les Dialogues quel succès de telles idées rencontraient à Athènes. Du jour où, Socrate mort, Platon s'est reconnu, il ne vivra que pour en purger sa patrie. La tâche l'a conduit à la contemplation. Mais la contemplation à son tour doit aboutir au salut d'Athènes. Lors même qu'il contemple, le sage n'a pas le droit d'oublier cette fin. Son but premier est d'empêcher un Calliclès, un Thrasymaque, de corrompre des jeunes gens bien nés comme Adimante et Glaucon. Ses propres frères ! Lui-même, nous le croyons, a connu les mauvais prestiges de cette fausse sagesse. Par la grâce de Socrate, il a fait un choix. Et ce choix impliquait le renoncement à la politique. Il s'est vraiment sacrifié. Comment, dès lors, voudrait-on qu'il restât calme quand la doctrine ennemie lui revient en pensée ? C'est toute sa vie d'homme, de philosophe, qui est en cause. Et ne voit-on pas que ce problème de la science la remet toute en question ?

Car il ne s'agit pas là seulement d'un problème théorique. La solution qu'on en donne gouverne la pratique. En effet, si tout est vrai qui paraît tel, si donc, comme le montre Socrate, il n'y a point de vérité, il n'y a pas non plus de juste et d'injuste, de bien et de mal. Par la force des choses, dans l'« apologie » de Protagoras, c'est à cette application pratique que le problème s'est circonscrit. Car c'est là, pour Platon, l'essentiel de la question. La vraie science qui importe est la science du *Juste*. Est-il possible de le connaître avec certitude ? Puisqu'il n'est de science que de la Forme, est-il possible de voir la Forme ? En optant, dans le *Gorgias*, contre la vie de l'orateur pour la vie contemplative, Platon supposait cette possibilité. L'aporie est au seuil de la *République*. Ce que Glaucon,

ce qu'Adimante veulent, ce n'est pas de savoir s'il est plus *utile* d'être juste, ce n'est pas d'apprendre les avantages de la justice, mais d'en découvrir l'être même. Rappelons l'insistance émouvante de ces jeunes gens : « Personne encore n'a blâmé l'injustice ou loué la justice pour d'autres raisons que la réputation, les honneurs et les récompenses qui y sont attachés. Quant à ce qu'elles sont l'une et l'autre par elles-mêmes et selon leur vertu propre dans l'âme où elles se trouvent, ignorées des dieux et des hommes, personne encore, ni en vers ni en prose, n'a suffisamment démontré que l'une est le plus grand des maux de l'âme et l'autre, la justice, son plus grand bien. Car si, dès le début, vous nous parliez en ce sens et si vous nous persuadiez de cette vérité dès l'enfance, nous cesserions de nous observer les uns les autres pour empêcher l'injustice, mais chacun s'observerait soi-même dans la crainte qu'admettant l'injustice en son âme il ne vînt à cohabiter avec le plus grand des maux » (1). Voilà, en somme, le nœud du débat et l'ouvrage tout entier a pour mission de le trancher.

Or la solution, redisons-le, implique un choix de vie. Platon l'a compris dès le *Gorgias*. Étant admis que le seul mode d'existence, pour un Athénien bien né, est de participer aux affaires publiques, il importe de savoir si l'on gouvernera dans des vues égoïstes ou pour mettre en pratique un idéal moral, en tyran ou en sage, en rhéteur (2) ou en amant de la justice. Supposé le second cas, il faut trouver le moyen de connaître avec certitude l'exemplaire d'après lequel on agira. Les nécessités de l'éthique exigent une métaphysique, le souci de vivre juste oblige de se vouer à la recherche du Juste en soi. Nous voilà donc ramenés, par cet autre biais, à la notion de vie contemplative. Issu de la nécessité d'être juste, le problème de la science conduit fatalement à rappeler l'opposition entre les deux voies de vie, entre l'activité du rhéteur et celle du contemplatif.

C'est Socrate qui parle, Socrate qui, tout à l'heure, ira rejoindre son accusateur Mélétos au Portique du Roi. Il est donc naturel que, pour marquer la divergence du rhéteur et du philosophe, Platon mette en contraste leurs attitudes devant un tribunal. Cette introduction à l'*épisode* a l'avantage de relier notre texte aux mor-

(1) *Rép.*, II, 366 e - 367 a, traduction Chambry légèrement modifiée.

(2) Toujours au sens indiqué : « orateur politique » avec une nuance défavorable.

ceaux analogues du *Gorgias* et de la *République* (1). Et c'est en effet la même doctrine, préparée, de part et d'autre, par le même mouvement de pensée. Depuis le *Gorgias*, un progrès continu force Platon à faire mention de la *θεωρία* dans le *Théétète*.

Le vrai sujet du *Gorgias* est de découvrir la tâche digne d'occuper un homme libre. On s'accorde sur ce que cette tâche ne sera pas « apolitique ». Mais on se demande si le citoyen doit prendre part d'emblée aux affaires publiques et, dans ce dessein, s'exercer à l'art oratoire ou s'il ne fera pas mieux de se recueillir pour discerner les principes de son activité future. Or l'action politique ne vaut que si elle est juste. Le premier devoir de l'homme est de pratiquer la justice. S'il est appelé par naissance, par état, à se mêler aux choses de la cité, il n'agira en homme libre qu'à la condition de gouverner d'accord avec cette vertu. Pour la pratiquer, il faut la connaître de science sûre. D'où il suit que le bon gouvernant sera philosophe. La fin visée conduit à la *θεωρία*.

La *République* est dans le prolongement direct du *Gorgias*. Qu'est-ce que la justice, qu'est-elle par elle-même, dans son essence, indépendamment des avantages qu'on gagne à être juste? Telle est la question d'Adimante et de Glaucon. Et cette question revient évidemment à s'interroger sur la vraie nature de l'État. L'État ne sera bien réglé que s'il l'est par des hommes justes, l'ordre de ce grand corps est fonction de l'ordre qui règne à l'intérieur de l'âme. De ce coup, l'on est ramené au problème de la science et, si la vraie science est contemplation, aux exigences de la vie contemplative. Voilà pourquoi, aux livres VI et VII, Platon donne tant d'importance à l'éducation du sage. Comme, dans le *Gorgias*, il le préférait au rhéteur, il l'exalte maintenant au dessus du tyran. Le portrait du philosophe gouvernant résume tout le dessein de ce dialogue. Car c'est en vertu de sa doctrine philosophique que le sage est un homme juste, et c'est parce que son âme est déjà bien ordonnée qu'il peut faire régner l'ordre dans la cité. Tout dépend donc de la connaissance de la justice, et cette connaissance est contemplation. Mais la contemplation à son tour requiert un genre de vie. Elle suppose la retraite. Nul hasard si de longs loisirs sont accordés au philosophe. Il en a besoin. On ne les lui donne pas pour son seul plaisir. Quand il vaque à la *θεωρία*, il continue d'appartenir à la cité

(1) *Gorg.*, 484 c-e, *Rép.*, VII, 517 d.

et de travailler pour elle. Il retrempe ses forces à la vue du modèle. Il en imprime l'image dans son intérieur. Il en vit. Il est dès lors capable de répandre au dehors cette vertu qui est en lui. Les loisirs du contemplatif sont la condition nécessaire du bon ordre de l'État.

Ne voit-on pas que les problèmes du *Théétète* dérivent immédiatement des conclusions de la *République*? Cet ouvrage a suspendu en quelque sorte toute la machine sociale à une certaine forme de connaissance, à un certain genre de vie. La doctrine des Idées, de l'Être vu par la *θεωρία*, commande le salut politique. Il est donc de première nécessité d'asseoir solidement cette base. Que vaut la science contemplative? Quel rapport entre les Idées et leurs copies terrestres, quelles relations entre les Formes elles-mêmes? Le *Parménide* s'emploie à résoudre ces apories. Mais, outre les difficultés inhérentes au système, Platon devait bien s'attendre à ce qu'une notion si nouvelle de la science soulevât maintes critiques. N'allait-il pas à contredire les idées reçues, particulièrement à Athènes où les leçons de Protagoras et de Cratyle demeuraient chères aux habiles? Il lui paraît donc nécessaire de consacrer proprement à ce sujet un autre ouvrage où seraient exposées, puis réfutées l'une après l'autre, les définitions du savoir. Ce faisant, il n'oubliait pas son premier dessein. Le but ultime est toujours la réforme de la cité. Science sûre et salut public ne sont point séparés dans son esprit. Le gouvernant doit être philosophe. Encore faut-il qu'il philosophe selon des méthodes certaines. De là l'effort du *Théétète*. On a vu plus haut comment les visées politiques sont à l'arrière-plan des préoccupations de l'auteur. Sa vraie pensée éclate, une première fois, dans le discours de Protagoras. On y représentait le politique indifférent au juste, partant au vrai, et n'ayant souci que de l'utile. Ces propos voulaient une réponse. Car la même logique qui associe l'abandon de la science à une mauvaise politique fait dépendre le bon gouvernement d'une connaissance inébranlable. Deux formes de vie s'opposent en même temps que divergent ces deux notions du savoir. Ou il n'y a rien de vrai, et l'on est libre de vivre en rhéteur, en tyran. Ou quelque chose est vrai, et de la connaissance qu'on en a dépend le salut de l'État. Tout induit donc à rappeler la prééminence du contemplatif. Car on rappelle du même coup les vrais principes de l'action civique. Loin d'avoir été ajouté par artifice, à titre de digression, notre morceau exprime en vérité la propre raison d'être du dialogue. Et l'on comprend maintenant pourquoi ce morceau débute par un éloge du loisir. Nous savons,

depuis la *République*, que le loisir du philosophe a valeur politique, qu'il conspire au bien de l'ensemble, que ces retraites sont la garantie nécessaire d'un ordre juste. L'insistance même avec laquelle on reproduit ici les arguments de Calliclès témoigne des vues de l'auteur. Depuis le *Gorgias* tout au moins, il n'a jamais eu qu'un but : définir le genre de vie qui convient à des hommes libres et leur permettre de mener cette vie pour sauver Athènes (1). Ainsi lu selon l'esprit des deux ouvrages précédents, le portrait du *Théétète* s'y accorde pleinement. Un mot de Théodore le révèle : « Si ton discours, Socrate, pouvait persuader les autres comme il me persuade moi-même, il y aurait plus de paix et moins de maux parmi les hommes »(2). Que répond Socrate? Exactement ce que nous enseigne la *République*. C'est qu'il y a deux mondes, deux paradigmes comme il est dit ici (3). L'un, le monde des Formes, est divin par essence et donc essentiellement juste. L'autre, notre monde d'ici-bas, étant le monde du changement, implique forcément un contraire du bien (4). Quel est donc le remède? C'est de remonter au monde des Formes, de s'assimiler au divin modèle dans la mesure du possible, c'est dire de « vivre pieux et juste sous le régime de la sagesse contemplative » (5). *Φυγὴ ὁμοίωσις θεῷ* : le précepte est fameux (6). On se tromperait, à mon sens, si l'on voulait y voir une invitation à se retirer complètement de la cité. Le sens en est indiqué dès la ligne suivante : on doit fuir (7) la méchanceté et poursuivre la vertu, non pas, comme le pense la multitude, pour *paraître* honnête homme ou éviter la renommée contraire, mais pour *être* véritablement le plus juste possible et ressembler ainsi à Dieu (8).

(1) Cf. *Théét.*, 172 c-d, 173 a, 175 e, réponses directes à *Gorg.*, 484 c - 486 d.

(2) 176 a.

(3) 176 e.

(4) D'après la loi que tout changement se fait de contraire à contraire, *Théét.*, 176 a, cf. *Phéd.*, 70 d ss.

(5) *δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*, 176 b. On notera que *δίκαιον καὶ ὅσιον* répond, du tac au tac, à la proposition du sophiste : *ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκοις καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον*, 172 b. Dans la thèse de Protagoras, nul moyen de vivre juste et pieux puisqu'on ignore ce qu'est la justice ou la piété. Nul salut donc pour l'État, *οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν*. Au contraire, la vie morale suppose une science certaine, contemplative, *δίκαιον καὶ ὅσιον* μετὰ φρονήσεως.

(6) Cf. déjà *Rép.*, X, 613 b.

(7) *φεύγειν*.

(8) Cf. le fragment d'Antiphon et *Rép.*, II.

C'est la conclusion même du *Gorgias* et de la *République*. Platon n'a point changé. L'allusion au châtiment des mauvais et à la récompense des bons (1) ne fait que confirmer la sûre continuité de la pensée platonicienne.

S'il faut noter un progrès, c'est dans l'ordre de la formulation théologique. Nous avions conclu naguère que le vrai Dieu de Platon s'identifie à l'exemplaire idéal, plus exactement à cet Être suprême qui est par delà l'essence et que la *République* nomme l'Idée du Bien. Ce dialogue invitait le philosophe à imiter les Formes (2). Le *Théétète* l'engage à ressembler à Dieu. Une telle précision vient à l'appui de notre thèse.

(1) 176 d - 177 b. Rappel de l'eschatologie du *Gorgias* et de la *République*.

(2) *Rép.*, VI, 500 c-d : *ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι... θείῳ δὲ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται.* Cette réserve si conforme à l'esprit grec est marquée aussi dans le *Théétète*, *κατὰ τὸ δυνατόν*, 176 b, cf. ARIST., *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 31 ss.

CHAPITRE III

Le problème des Lois

Entre le *Théétète* et les *Lois* le philosophe, par deux fois, a gagné la Sicile pour se heurter directement aux obstacles de la politique réelle (1). Lors de son premier voyage à Syracuse, vers 388, au temps de Denys l'Ancien, il y rencontra un jeune homme d'une vingtaine d'années, Dion, beau-frère du tyran. C'était une nature droite, ardente. Platon l'aima. Sans doute causèrent-ils souvent du meilleur régime pour la cité. La main du vieux tyran pesait lourd. Il fallait des réformes. L'adolescent, sur ce point, interrogeait souvent celui qui avait vu Socrate. Comment réaliser au mieux la justice dans l'État?

A la mort de Denys I, en 367, son fils, Denys II, âgé de trente ans, lui succéda. Dion pensa que l'heure était venue, pour améliorer le régime, d'unir judicieusement l'autorité du monarque à plus de liberté civile. On avait besoin d'un conseiller. Dion fit appel à son ami d'Athènes. Mais Denys II était trop âgé déjà pour se plier à une éducation suivie : dans la *République*, Platon veut que la formation du gouvernant commence dès la vingtième année. En outre, s'il montrait quelque curiosité à l'égard de la science du juste, il n'était point disposé à s'y livrer corps et âme. Enfin il jalousa Dion. Son affection pour le philosophe était sincère. Se croyant moins aimé, il bannit son parent. En butte à des intrigues de cour, mal vu de l'ancien ministre de Denys I, Philistidès, sensible à l'exil de son ami, Platon voulut se retirer. Il dut attendre plusieurs mois. En 366 (2), il revint en Attique.

Dion s'y établit à son tour. Il y achète un domaine, ce qui suppose qu'on lui avait accordé le droit de cité. Dans la ville, il est l'hôte

(1) Sur ces événements, cf. WILAMOWITZ, *Platon*[2], I, ch. 15.

(2) Ou 365.

d'un jeune membre de l'Académie, Callippe. Nul doute qu'il n'ait entretenu le maître de ses projets. Denys l'Ancien avait établi son empire en privant de leur liberté maintes cités grecques de Sicile et d'Italie. Syracuse, la première, souffrait impatiemment de cette perte. Il s'agissait donc de trouver, pour tous ces États jadis libres, un mode de gouvernement qui sût allier l'autorité du prince aux justes revendications des citoyens. Cela revenait à leur rendre une constitution. Sous la conduite de Dion, Platon faisait connaissance avec une foule de détails juridiques et de réalités précises. Ce matériel énorme a passé dans les *Lois*. Cependant de bonnes nouvelles parvenaient de Sicile. Denys, disait-on, s'adonnait sérieusement à la philosophie. Sans cesse il invitait Platon, promettait de rappeler Dion. Dion lui-même et Archytas de Tarente exhortaient le philosophe à écouter le tyran. Platon céda enfin. Au printemps de 361, il s'embarqua pour la Sicile avec Speusippe. C'était « retomber en Charybde » (1).

Se faisait-il vraiment illusion? Pensait-il mettre en pratique le gouvernement qu'il vante dans les *Lois* (2), celui d'un jeune tyran guidé par un conseiller philosophe? A-t-il cru, malgré l'échec du premier séjour, pouvoir remplir ce rôle cette fois-ci? Dans ce cas, la déception vint vite. Denys ne tint aucun compte de ses promesses. Son ardeur philosophique tomba dès la première épreuve. Aux yeux de Platon, la connaissance du Bien a pour première condition une réforme des mœurs (3). Denys buvait, menait la vie facile des Siciliens. Aristippe de Cyrène, son hôte, philosophe lui aussi, le détournait de toute ascèse. Loin de rappeler Dion comme il l'avait promis, Denys confisquait les biens de l'exilé, forçait la femme de celui-ci à se remarier. D'autres conflits opposèrent Platon au prince. Platon, de nouveau, voulut partir. Sa vie était en péril. Il ne put prendre la mer qu'à l'automne de 360. L'échec se révélait définitif.

Le reste de ces intrigues laissa le maître indifférent. Il se tint à l'écart de l'expédition de Dion, en 357, mais autorisa ses disciples à s'y adjoindre. Callippe fut de la troupe. Quatre ans plus tard, il assassine Dion, son hôte d'Athènes. Ce dernier revers confirma la retraite et aussi, sans doute, le pessimisme du philosophe.

(1) *Ep.*, VII, 345 e.
(2) IV, 708 d - 712 a.
(3) *Ep.*, VII, 340 b - 341 a.

Il convenait de redire ces événements pour restituer l'atmosphère dans laquelle furent composées les *Lois* : ils en expliquent divers aspects.

Tout d'abord l'affabulation. L'un des projets principaux de Dion était de rendre la liberté aux cités grecques de Sicile et d'Italie auxquelles Denys l'Ancien avait imposé son joug. Mais cette liberté ne serait pas totale. Il fallait passer du régime tyrannique à une sorte de monarchie tempérée, et rapprocher celle-ci, autant que possible, du modèle idéal tracé par la *République*. Ce n'est pas que Dion se fît plus d'illusions que Platon lui-même sur ce modèle. Le philosophe et le prince se doutaient bien que les normes de la cité juste restent des normes. Encore pouvait-on essayer de s'en inspirer. On avait devant soi comme un champ neuf. Il ne s'agissait pas de restaurer l'ancien état, sans changement, mais d'instituer en quelque manière des fondations nouvelles. La tâche ressemblait à celle des *οἰκι ταί*, chargés d'organiser les colonies qu'envoie au loin une métropole. Les *Lois* ne font que transporter en Crète un dessein très véritable dont s'entretinrent maintes fois Platon et le Syracusain (1).

Un second aspect des *Lois* est ce mélange de rêve et de réalité qui en fait un ouvrage plus complexe que la *République* (2). Les vœux de Dion ne furent pas mis en pratique. On se borna à pré-

(1) Si l'on accepte la lettre VIII, écrite après la mort de Dion, en 353 ou 352, on verra très clairement ces rapports entre les *Lois* et les desseins du prince, cf. en particulier 357 a ss. : *ταῦθ' ὑμῖν ἐγὼ καὶ ζῶν διενοήθην γίγνεσθαι* : si les faits avaient répondu aux désirs de Dion, il eût *colonisé*, *κατῴκισα*, le reste de la Sicile en ramenant dans leurs propres cités les habitants que Denys I avait installés de force à Syracuse. Dans cette ville, il eût fondé un régime qui eût eu pour base, selon le principe des *Lois*, la hiérarchie des biens, âme, corps, richesses, 355 b = *Lois*, III 697 b et V *init.* Ainsi la cité connaîtrait-elle le vrai bonheur, 355 c = *Lois*, I, 631 b. Pour organiser tout cela avec l'aide des dieux (355 e) évitant à la fois l'excès du pouvoir absolu et la licence de la démocratie, on se fût arrêté à un mode de gouvernement analogue à celui de Sparte et à celui que Platon recommande en son ouvrage, VI, 752 e, IX, 855 e.

(2) *Rêve* : la cité à bâtir n'existe qu'en projet, III, 702 d: *τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν*, et dès lors on a tout le temps de choisir les pierres pour l'édifice projeté, IX, 858 b-c : *τιθῶμεν οὖν ἡμᾶς νῦν εἶναι μὴ τοὺς ἐξ ἀνάγκης οἰκοδομοῦντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπὶ σχολῆς ἔτι τὰ μὲν παρατιθεμένους, τὰ δὲ ξυνιστάντας, ὥστε ὀρθῶς ἔχει, τὰ μὲν ἤδη τῶν νόμων λέγειν ὡς τιθέμενα, τὰ δ' ὡς παρατιθέμενα.* — *Réalité* : IX, 853 c - d, cf. en particulier la défiance à l'égard de la nature humaine et de ses possibilités, 853 e - 854 a.

parer les matériaux de l'œuvre. On n'eut pas à concilier, au contact de l'expérience, le programme aux possibilités du réel. Voilà pourquoi les *Lois* demeurent un programme. Sans doute les détails précis y affluent. On sent qu'il s'agit bien là d'une cité qui devait exister. Il s'en est fallu de peu que tout ne réussît. En cédant aux pressions de son ami, en venant à Syracuse, Platon, certes, obéissait à un devoir : il eût agi probablement ainsi en tout état de cause. Mais rien ne prouvait que la réforme fût perdue d'avance. Le succès n'est pas le seul critère de la bonté d'une œuvre. A ce compte, nul progrès qui ne soit chimère. Néanmoins, le succès manqua et, partant, cette expérience qui est la pierre de touche des constitutions (1). De là vient que Platon a bien soin d'indiquer dans les *Lois* que ses vues gardent un caractère idéal et provisoire. Ce n'est plus la Callipolis de la *République*. Ce n'est pas encore la cité réelle, composée de Magnètes bien vivants. C'est une sorte d'État intermédiaire où l'on pousse au détail le plus extrême les prescriptions conformes au paradigme sans oublier qu'il les faudra plier au jeu de la vie (2).

Le succès a manqué. On imagine combien le philosophe en dut souffrir. Il ne s'était pas jeté dans l'aventure comme un enfant. En 367, il a soixante ans ; en 361, soixante-six ans. Ce merveilleux observateur du cœur humain sait ce que l'homme vaut. On le voit hésiter, chaque fois, devant l'entreprise. Il finit par l'accepter. Pour une fois s'offrait à lui l'occasion qu'il jugeait la plus propice au bon gouvernement : l'union d'un jeune tyran à un Nestor philosophe. Il avait cru à cet idéal, il y croira encore quand il écrit les *Lois* (3), pour les raisons mêmes qui le font croire à ce qui est l'âme de son système. Ne nous y trompons pas en effet. Le sage conseiller du tyran n'a pas n'importe quelle sagesse. Il est un dévôt de la justice éternelle, du Juste en soi. Cela veut dire, dans le platonisme, qu'il contemple l'Être même, cet Un-mesure qui est aussi le Beau, le Bien. *Banquet*, *République*, *Philèbe* enseignent une doctrine identique. C'est cette foi que Platon apportait en Sicile. L'auteur de la lettre VII n'en révèle point d'autre. La vérité

(1) *Ep.*, VII, 355 c : *ὃ δ' ἀληθῆ ταῦτ' ἐγὼ παρακελεύομαι, ἐὰν γεύσησθε τῶν νῦν λεγομένων περὶ νόμων, ἔργῳ γνώσεσθε · ἡ δὴ βάσανος ἀληθεστάτη δοκεῖ γίγνεσθαι τῶν πάντων πέρι.*

(2) *Lois*, V, 739 a ss. Wilamowitz a bien noté ce point, *op. cit.*, p. 658 et n. 1.

(3) *Lois*, IV, 708 d - 712 a.

suprême veut une science particulière nourrie d'amour. Elle ne s'obtient pas par discours, on ne la met pas en formules, elle exige un long commerce : au terme, elle jaillit soudain dans l'âme comme la lumière jaillit de l'étincelle, pour croître ensuite d'elle-même (1). C'est la propre doctrine du *Banquet* : l'objet de la *θεωρία*, au delà de tout concept, de tout langage (2), est, par essence, ineffable. Sans doute le maître fit-il entrevoir à Denys II quelque chose de cette intuition sublime : le tyran n'en retint que des mots (3). Il n'avait pas l'âme d'un vrai disciple (4). Ce fut là peut-être, pour Platon, la blessure la plus cuisante. Le reste ne sortait pas des contingences. Platon s'y sentait malhabile. Denys n'eut pas de peine à le duper. On comprend que ces événements aient influé sur le ton des *Lois* : l'homme n'est qu'un jouet entre les mains des dieux.

Mais voici la grandeur la plus émouvante de cet ouvrage. Jusqu'à la fin de sa vie, malgré tant de traverses, Platon demeurera fidèle à son idéal. Qu'il n'ait pas réussi avec Denys, c'est, en somme, un accident. L'idéal n'en est pas atteint. Dans le *Gorgias*, Platon a montré que le bonheur est inséparable de la vertu : cette maxime reste la règle du vieillard. Il consacre ses dernières forces à la développer. Les XII livres où il s'y emploie se ressentiront sans doute des causeries avec Dion, des expériences à la cour de Denys. Rien pourtant ne fera fléchir cette grande âme en ce qui touche l'essentiel. C'est ce que nous voudrions manifester sur le point de la contemplation. Il faut n'avoir fait des *Lois* qu'une lecture superficielle pour affirmer que le vieux Platon y a renoncé sa foi. Quant à dire que le sujet excluait tout exposé philosophique, c'est oublier que, pour Platon, politique et sagesse ne sont pas séparables : c'est la politique qui l'a mené à la sagesse, c'est le désir d'organiser

(1) *Ep.*, VII, 341 c-d.

(2) *οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη*, 211 a, cf. *Ep.*, VII, 341 c : *ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα.*

(3) *Ep.*, VII, 341 b-c.

(4) Sur la « nature divine » et la formation de celui-ci, cf. *Ep.*, VII, 340 c-d qui rappelle *Rép.*, VII. Sur l'image de la lumière, *Ep.*, VII, 341 d : *οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς*, cf. *Rép.*, VII, 521 c : *ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον.* Sur la soudaineté de la vision, 341 d : *ἐξαίφνης*, cf. *Banq.*, 210 e. Sur la longueur et les difficultés de la route, 341 c : *καὶ ὅσον πόνον ἔχει*, cf. *Rép.*, VII, 531 d : *ἀλλὰ πάμπολυ ἔργον λέγεις*, etc.

une cité juste qui l'a conduit à rechercher la vraie Justice, c'est, à ses yeux, le devoir le plus impérieux du sage contemplatif que de revenir aux hommes pour leur rapporter ce qu'il a vu. L'aventure syracusaine n'a pas d'autre explication. Elle est tout inintelligible si on l'oublie. Platon est allé chez Denys en tant que savant dans la *θεωρία*. Avec Aristippe et Antisthène qui sont, comme lui, les hôtes du tyran, il n'a de commun que le nom de *φιλόσοφος*. Sa philosophie, à lui, se résume et s'achève dans l'intuition du Bien, récompense et de l'ascèse et de la dialectique. Faut-il croire qu'il abandonne ses principes en écrivant un ouvrage nourri de l'expérience sicilienne, alors surtout qu'il s'agit de fonder une cité heureuse, ce qui veut dire juste? Comment la fonder si l'on ignore ce qu'est le Juste? Et quel autre moyen de le connaître que d'en contempler l'être vrai? Renoncer à la *θεωρία* serait donc, pour l'auteur des *Lois*, une grave inconséquence. Pire encore, Platon aurait démenti l'idéal de sa vie entière sur le point même qui le touchait le plus. Car il n'était venu à la contemplation qu'en fonction de la politique, dans le dessein d'établir des lois conformes à l'ordre intelligible. Voudrait-on qu'à l'heure d'instituer ces « lois », il ait contredit à ce qui avait été, qui demeura toujours, le souverain moteur de sa pensée? Une telle affirmation ne serait légitime que dans le cas où Platon eût marqué formellement qu'il résignait son idéal, s'il avouait s'être trompé, n'avoir connu que des chimères, si les *Lois*, en un mot, offraient une palinodie où l'auteur dirait son vouloir de ne plus s'intéresser qu'au concret. Or on ne lit, dans l'ouvrage, rien de tel. Loin de là, on ne le peut comprendre qu'à la condition de supposer sans cesse le postulat de la *République*, c'est à savoir l'existence de gardiens philosophes qui, les yeux fixés sur le modèle, peignent la cité terrestre à l'image de celle qu'ils voient au ciel. C'est cet accord foncier entre les deux dialogues que nous voudrions montrer. On verra que, d'un bout à l'autre, les *Lois* postulent la présence de gouvernants contemplatifs et que la fin de l'ouvrage annonce ouvertement un exposé relatif à l'éducation de ces gardiens (1).

Il était naturel que, chargé d'ans et d'expérience, Platon voulût conduire ses vues sur la cité juste à leur aboutissement normal, c'est dire aux lois. Les Grecs ont eu au plus haut point le sentiment de la valeur du *νόμος*. « C'est au *νόμος* que nous devons de reconnaî-

(1) Sur les *Lois* et la théorie des Idées, cf. déjà Brochard, *op. cit.*, pp. 151-168.

tre qu'il y a des dieux et de vivre en distinguant le juste et l'injuste » (1). Ainsi parle Euripide dans l'*Hécube* (2) lorsque cette mère vénérable implore l'assistance d'Agamemnon pour châtier le Thrace Polymestor meurtrier de son fils. Or, le roi lui promet de l'aider parce qu'il est un Grec, et que c'est la marque du Grec de respecter les droits consacrés par la loi. « Je veux, dit-il, à cause des dieux et du juste, te faire rendre justice contre cet hôte impie » (3). Tuer un hôte n'est rien pour les Barbares : pour le Grec, c'est une faute laide (4). Ainsi la loi sépare le Grec du non-Grec (5). Elle est le signe de la civilisation, le fondement de la *polis*, œuvre grecque par excellence. Les Barbares ne forment qu'un troupeau : seul, le Grec sait se plier aux règles qui font du groupe humain quelque chose d'organisé, un ordre, de la beauté (6). Toute réforme morale doit donc aboutir à la loi parce que la loi l'authentique, la consacre, lui donne stabilité. L'homme passe, la loi demeure. Elle assure la pérennité aux projets du philosophe. Elle introduit

(1) *νόμῳ γὰρ δαίμονάς θ' ἡγούμεθα — καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι*, *Héc.*, 800-801. De là vient l'équivalence *ἄθεος = ἄνομος*, cf. Eurip., *Iph. Taur.*, 275, où *ἀνομίᾳ θρασύς* est opposé à *θεοσεβής*, v. 268 ; *Bacch.*, 387 : *ἀνόμου τ' ἀφροσύνας*, 997 : *παρανόμῳ τ' ὀργᾷ*, 995 : *τὸν ἄθεον ἄνομον ἄδικον* : c'est que les croyances traditionnelles, *πάτριαι παραδοχαί* v. 201, sont consacrées par le *νόμος*.

(2) Je ne crois pas qu'il s'agisse ici de « l'antique loi traditionnelle du genre humain », comme le veut H. Weil qui renvoie à *Œd. R.*, 865 ss., et *Antig.*, 453 ss., cf. en effet *Lois*, X, 889 e : *θεοὺς ... εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνῃ, οὐ φύσει ἀλλά τισι νόμοις* : c'est la croyance ordinaire à Athènes (cf. 904 a : *καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί* etc.), mais la suite de la phrase se réfère peut-être plus précisément à des théories comme celle de Critias : *καὶ τούτους (θεούς) ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι*.

(3) 852-853.

(4) *αἰσχρόν*, 1247-1248.

(5) *φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες*, *Ménéx.*, 245 d.

(6) Cf. *Hécube*, 1129-1131. Le barbare Polymestor ne rêve que vengeance, il voudrait tuer Hécube. Agamemnon l'invite à un débat régulier. Chacun à son tour portera plainte. Les deux parties entendues, le roi jugera en justice : *ἴσχ' · ἐκβαλὼν δὲ καρδίας τὸ βάρβαρον — λέγ', ὡς ἀκούσας σοῦ τε τῆσδε τ' ἐν μέρει κρίνω δικαίως*. C'est le même progrès que dans les *Euménides*. L'usage barbare du talion où l'offensé lui-même se fait justice est remplacé par un procès en règle. Cf. enfin *Médée*, 1329-1332 : l'erreur de Jason a été d'épouser une femme barbare qui a trahi son père et son pays, et de l'amener dans une maison grecque. Une Grecque n'aurait jamais tué ses propres enfants, 1339. Sur ce règne du *νόμος*, on lira avec fruit P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, pp. 152, 356 ss.

dans le monde réel ce qui n'était jusque là que le songe d'une pensée.

L'excellence de la loi lui vient en effet de ce qu'elle confirme l'empire de la raison. L'Hellène se distingue du Barbare en vertu de ce qui détermine l'espèce *raisonnable* dans le genre commun *animal*. Or la loi a pour effet de stabiliser cette spécification en l'insérant dans les mœurs. Le *λόγος* devient *ἔθος* (1). Et l'habitude à son tour transforme le tempérament. Ainsi la science des mœurs humaines, *τά ἠθικά*, a-t-elle pour dernier terme une science des lois. Toute réforme morale s'achève en institution. Platon exprime à merveille cet office du *νόμος*. Pareils à des marionnettes que tirent de côté et d'autre des fils divers, nous sommes menés par le plaisir et la douleur, par la confiance, attente du plaisir, et par la crainte, attente de la douleur, à quoi il ajoute le calcul (2) qui décide entre le bon et le mauvais : « quand ce calcul est devenu un décret commun de la cité, il prend le nom de loi » (3). *Νόμος*, pour Platon, dit ordre, *τάξις* (4). Et cette alliance de la loi et de l'ordre a son fondement dans la dépendance de la loi à l'égard de la raison (5). Aussi le principal souhait du sage nomothète, ce qu'il demande en ses prières, est-il d'acquérir la raison. C'est en considération de ce bien que le législateur de la cité doit arrêter les commandements de la loi (6). La vertu qu'il doit poursuivre de préférence est la

(1) *νόμῳ καὶ ἔθει*, *Crat.*, 384 d.

(2) *λογισμός*.

(3) *ὅς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται*, *Lois*, I, 644 d, cf. 645 a : *τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν, τῆς πόλεως κοινὸν νόμον ἐπικαλουμένην.*

(4) *Lois*, II, 673 e : *μετὰ νόμων καὶ τάξεως*, cf. *Phil.*, 26 b : l'Harmonie *νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο*. Ce règne de l'ordre est particulièrement sensible dans le *χορός* qui est comme la fleur de l'esprit grec. On a pu dire que les Athéniens « passaient la moitié de leur vie à préparer et à exécuter des chœurs, ou à en voir » (H. Weil, *ad Iph. Taur.*, 1046). De là des expressions comme *Euthyd.*, 279 c : *τὴν δὲ σοφίαν ποῦ χοροῦ τάξομεν ; ἐν τοῖς ἀγαθοῖς, ἢ πῶς λέγεις* ; Xénoph., *Œconom.*, VIII, 20 : *χορὸς σκευῶν ἕκαστα φαίνεται* (dans une maison où chaque objet est à sa place), et la correction de Winckelmann à *Iphig. Taur.*, 1046 : *ποῦ τετάξεται χοροῦ* (pour *φόνου*).

(5) *φύγων νόμον τε καὶ λόγον*, *Rép.*, IX, 587 e, *τοῖς νοῦν τε καὶ νόμον ἔχουσιν ὀρθόν*, *Lois*, II, 674 a, *καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους (δεῖ) δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τ' οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον*, IV, 713 e - 714 a.

(6) *τιθέναι τὰς τάξεις τῶν νόμων*, III, 688 a.

vertu du *νοῦς*, qui marche en tête de toutes les autres, la *φρόνησις* (1). Ce que le *νοῦς* est dans l'âme, partie supérieure et rectrice, la loi l'est dans la cité. Tous les autres éléments de l'âme, sensations, émotions, désirs, doivent obéir à la raison : toute la masse populaire dans la cité doit se laisser conduire par la loi (2). Cette obéissance fait-elle défaut, il y a de part et d'autre dissonance, désharmonie (3). Car la loi est comme un principe d'accord. Nul hasard si le même mot *νόμος* désigne le juste accord à la fois dans la musique et dans l'État (4). C'est, semble-t-il, un tel rapport qui a incité Platon à introduire dans les *Lois* la nouveauté dont cet ouvrage tire son caractère le plus original. Depuis longtemps, l'aède avait coutume de débuter par un prélude (5). Le maître transpose cet usage dans le domaine du *νόμος*-loi (6). Tout citoyen sera ainsi

(1) 688 b : *δέοι δὲ δὴ πρὸς πᾶσαν μὲν βλέπειν, μάλιστα δὲ καὶ πρὸς πρώτην τὴν τῆς ξυμπάσης ἡγεμόνα ἀρετῆς, φρόνησις δ' εἴη τοῦτο καὶ νοῦς*, cf. I, 630 e (le législateur ne doit pas avoir en vue une fraction seulement de la vertu, mais la vertu tout entière ; pour cela, il en rassemblera toutes les parties sous l'égide de la *φρόνησις*), 631 c : *ὃ δὴ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις* (viennent ensuite la *σωφροσύνη μετὰ νοῦ*, puis la justice, puis le courage ; au dessous, les biens humains : santé, beauté, force et habileté dans les exercices du corps, richesse), 631 d (le nomothète doit subordonner les biens humains aux divins et ceux-ci au *νοῦς ἡγεμών*). Sur cette hiérarchie des biens, cf. encore IV, 724 a-b. Sur la conception populaire du bonheur, II, 661 a-b.

(2) III, 689 a-b.

(3) *διαφωνία, πλημμέλεια*, 689 a, c.

(4) III, 700 b, IV, 722 d, V, 734 e (ces deux passages ont trait au prélude, *προοίμιον*, des lois analogue au prélude sur lequel s'ouvre la composition musicale), VII, 799 e - 800 a.

(5) *προοίμιον, φροίμιον, φροιμιάζεσθαι, προαύλιον*, *Crat.*, 417 e.

(6) *Lois*, IV, 722 d - 723 d. Le long exposé des *devoirs* (IV, 715 e - V, 734 e) ne forme ainsi qu'un long prélude : A. *devoirs envers Dieu* (IV, 715 e - 717 b) qui se décomposent ainsi : Dieu principe, milieu, fin (715 e - 716 a), suivre Dieu (717 b-c), pureté dans le service de Dieu (716 d - 717 a), culte (717 a-b). — B. *devoirs envers les parents* (717 b - 718 c), se subdivisant en : devoirs envers le père et la mère (717 b -d), sépulture (716 d - 817 a), devoirs envers les enfants et les autres parents (718 a-c). — C. *devoirs envers soi-même* (V, 726 a - 730 b), à savoir : devoirs envers l'âme (726 a - 728 d), devoirs envers le corps (728 d-e), devoirs touchant les richesses (728 e - 729 e), les amitiés et les relations (729 c-e), l'hospitalité (729 e - 730 b). — D. *vertus embellissant la vie* (730 b - 732 d), c'est-à-dire : vérité (730 c-d), justice (730 d-e), tempérance et prudence (730 e), pitié à l'égard des méchants (731 d), maîtrise de l'amour propre (731 d - 732 b), confiance dans les dieux (732 b-d). — E. *vertu et plaisir*

à même de comprendre la portée du décret ; les relations de la formule à ses fondements rationnels se manifesteront à tous les yeux.

Le *νόμος* a pour but le bien de l'ensemble (1), et ce bien commun est la vertu (2) qui, selon le grand principe socratique, est même chose que le bonheur (3). Il en résulte, pour les citoyens adultes, un programme de vie vertueuse (4) ; davantage, puisque l'adulte ne vaut que dans la mesure où il a été bien éduqué, le maître s'étend longuement sur la formation non plus, comme dans la *République*, de celui qui aura charge de régir l'État, mais du simple citoyen appelé à obéir aux lois (5). Par ailleurs, comme la vertu est essentiellement accord, comme la loi a pour effet premier d'assurer l'harmonie, la vie de l'enfant et de l'adulte fera large place aux fêtes à la fois religieuses et musicales qui dresseront l'âme aux pensées justes, les membres aux gestes mesurés (6). On sait combien

(732 e - 734 e). Pareillement le livre X n'est presque tout entier qu'un prélude aux lois qui concernent l'impiété, cf. 907 d : *καλῶς ἡμῖν εἰρημένον ἂν εἴη τὸ προοίμιον ἀσεβείας περὶ νόμων ... μετὰ τὸ προοίμιον τοίνυν λόγος οἷος ἂν τῶν νόμων ἑρμηνεὺς ὀρθῶς γίγνοιτο ἡμῖν.*

(1) IV, 715 b : *οὔτ' εἶναι πολιτείας, οὔτ' ὀρθοὺς νόμους ὅσοι μὴ ξυμπάσης τῆς πόλεως ἕνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν.*

(2) IV, 707 d : *ἀλλὰ γὰρ ἀποβλέποντες νῦν πρὸς πολιτείας ἀρετὴν καὶ χώρας φύσιν σκοπούμεθα καὶ νόμων τάξιν, οὐ τὸ σώζεσθαί τε καὶ εἶναι μόνον ἀνθρώποις τιμιώτατον ἡγούμενοι, καθάπερ οἱ πολλοί, τὸ δ' ὡς βελτίστους γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν ὦσιν*, 718 c : *βουλοίμην ἂν αὐτοὺς ὡς εὐπειθεστάτους πρὸς ἀρετὴν εἶναι, καὶ δῆλον ὅτι πειράσεται τοῦτο ὁ νομοθέτης ἐν ἁπάσῃ ποιεῖν τῇ νομοθεσίᾳ*, VI, 770-771 a. La loi punitive elle-même a pour but le bien de celui qu'on punit, IX, 854 d-e : *οὐ γὰρ ἐπὶ κακῷ δίκη γίγνεται οὐδεμία γενομένη κατὰ νόμον ... ἢ γὰρ βελτίονα ἢ μοχθηρότερον ἧττον ἐξειργάσατο τὸν τὴν δίκην παρασχόντα.*

(3) II, 661 d - 663 d. Cf. VIII, 829 a-b, où la vie heureuse est dite celle où l'on ne commet ni ne subit l'injustice. La première condition est assurée par l'exercice de la vertu de justice « lien de la cité » (XII, 945 d), la seconde par la pratique, en temps de paix, des travaux de la guerre.

(4) VII, 807 c-e.

(5) Éducation définie I, 643 d, e. Éducation et plaisir, II, 653 a-c. Formation de la vertu, *ibid.* Éducation par l'exemple, V, 729 e. Participation au culte, VII, 796 c. Jeux, *ibid.*, 797 a-d. Lever matinal, 808 c-d. Rôle du *νομοφύλαξ* chargé des enfants, 809 a. Instruction, 809 b - 810 c. Enseignement du grammatiste et du cithariste, 812 b. Danses, 814 e - 817 e. Mathématiques, 817 e - 818 c (sur la valeur de l'arithmétique, cf. V, 747 b au sujet du nombre *5040*). Astronomie, 820 e - 822 c. Condamnation de la pédérastie, VIII, 835 d-842 a.

(6) II, 653 d - 654 a.

le spectacle de la beauté concourt à la formation morale : « Si le propre de la *μουσική* (1), laquelle implique des figures et des modulations, est d'y introduire le rythme et l'harmonie en sorte qu'on peut dire justement d'une figure qu'elle est eurythmique, d'une modulation, harmonique, mais non pas, selon l'image dont usent les maîtres de chœur, qu'elle a belle couleur, ce langage convient par contre à la figure ou la modulation de l'homme lâche et de l'homme brave, et l'on parle exactement en qualifiant de belles celles du brave, de laides celles du lâche. D'un mot, pour ne pas m'étendre outre mesure, les figures et modulations qui vont à reproduire l'excellence de l'âme ou du corps, ou quelque reflet de cette excellence, sont universellement belles, celles qui s'attachent au vice universellement mauvaises (2) ». Mais qui jugera de ces performances ? Le meilleur critère est assurément le plaisir qu'elles procurent. Mais sera-ce le plaisir qu'éprouve le premier venu ? Ou bien la Muse la plus belle ne sera-t-elle plutôt celle qui réjouit les meilleurs et les mieux éduqués et, davantage, celle qui plaît à l'homme supérieur à tous autres par la vertu et l'éducation ? Cette phrase résume le dessein de l'œuvre entière. Elle nous engage du même coup au cœur de notre sujet.

La cité ressemblant à un individu, les conditions du bonheur individuel se doivent retrouver dans le cas de l'État (3). Or ce qui fait le bonheur de l'individu, c'est cet ordre intérieur qu'assurent la justice, la tempérance et la force sous la conduite de la *φρόνησις* vertu du *νοῦς*. Ainsi éviterons-nous toute dissension, toute *διαφωνία*. L'âme entière jouira de la paix. On reconnaît la doctrine de la *République*. Elle implique à l'évidence que le regard du *νοῦς*-guide (4) est lui-même fixé sur le divin modèle, sur l'Idée du Bien. La similitude entre l'homme et l'État exige, en celui-ci, la présence d'un organe analogue au *νοῦς* humain. Il faut qu'il existe, dans la cité, une classe de philosophes qui représente le *νοῦς* et dont le regard spirituel contemple l'ordre immuable. Les philosophes

(1) La *μουσική* comprend à la fois le chant (avec ou sans instruments) et la danse, qu'il n'y ait qu'un seul exécutant ou qu'ils soient plusieurs (*χορεία*). Les *figures*, *σχήματα*, sont propres à la danse, les *modulations*, *μέλη*, au chant.

(2) II, 655 a-b.

(3) *δεῖ δὲ αὐτήν (τὴν πόλιν), καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον, ζῆν εὖ*, VIII, 828 e.

(4) L'image reparaît dans les *Lois*, IV, 715 e.

gouvernants de la *République* satisfont à cette exigence. Mais elle n'est pas moins requise dans les *Lois*. Comment en effet instituer des lois justes si l'on vient à ignorer la nature de la justice? Or où saisir cette nature? Est-ce dans le spectacle des choses de la terre? Eût-il gardé quelque illusion sur ce point, Platon l'a perdue depuis l'aventure sicilienne. Le plus grand nombre des hommes est mauvais. « Supposons une nombreuse famille de frères nés du même père, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que la plupart d'entre eux fussent injustes, un petit reste seulement demeurant juste » (1). On n'a pas à légiférer pour des héros, des fils de dieux, mais pour des hommes mortels : or il y a lieu de craindre qu'il s'en rencontre quelques uns pour s'enhardir jusqu'au plus odieux des crimes, le sacrilège (2). Davantage, l'homme souille par une sorte de malédiction naturelle tout ce qu'il a de bon (3). Quoi de plus beau parmi les hommes que la justice qui a civilisé toutes les affaires humaines (4)? Si telle est la justice, quoi de meilleur que de porter assistance dans un procès? Pourtant, sous le couvert d'un beau nom (5), les hommes ont su se fabriquer un art funeste qui les rend aptes à triompher en toute cause, juste ou non (6). Ce n'est donc pas en regardant l'humanité qu'on rencontrera le Juste. Où le découvrir, dès lors, sinon dans un autre monde? Où trouver ailleurs cette essence dont les lois ont pour fonction de permettre ici-bas le règne? La nature même du *νόμος*, son origine et son rôle, nous ramènent ainsi à la contemplation. C'est ce qui apparaît très clairement quand on considère la loi dans ses rapports avec la *μουσική*.

(1) I, 627 c. Il n'existe pas d'être mortel qui, s'il est jeune et n'a point à rendre compte de ses actes, puisse garder le commandement suprême sans se laisser envahir par la maladie la plus grave, la démence, et mériter la haine de ses plus chers amis. Son âme est bientôt corrompue et tout son pouvoir s'effondre, III, 691 c-d, 713 c (l'autocrate est nécessairement voué à l'*ὕβρις* et à l'injustice, cf. Soph., *Œd. R.*, 873 : *ὕβρις φυτεύει τύραννον*). L'allusion à Denys II paraît claire.

(2) IX, 853 c-d, cf. 854 a : *ξύμπασαν τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένειαν εὐλαβούμενος.*

(3) *πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἳ καταμιαίνουσί τε καὶ καταρρυπαίνουσιν αὐτά*, XI, 937 d.

(4) *ὃ πάντα ἡμέρωκε τὰ ἀνθρώπινα*, cf. Eurip., *Hécube*, 1129-1131.

(5) La rhétorique.

(6) 937 e.

L'éducation par la *μουσική* est bonne dans la mesure où elle attire et conduit l'enfant au respect de la droite règle instituée par la loi (1) et consacrée, comme authentiquement droite, par l'expérience des hommes d'âge et de vertu. Le but de la *παιδεία* est donc d'habituer l'enfant à prendre son plaisir dans ce que la loi ordonne, à rejeter comme une peine ce qu'elle défend, imitant sur tous ces points les vieillards fidèles à la loi. C'est en vue de cette fin qu'on a institué les chants qui sont, au vrai, incantations magiques destinées à rendre l'âme puérile consonante à l'âme des sages(2). Aussi le poète aura-t-il soin, en ses rythmes (3) et ses harmonies, de ne reproduire que les gestes et les modulations de l'homme tempérant et brave, riche enfin de toute excellence (4). Du même coup, on rendra la cité heureuse. Car l'homme vertueux, tempérant et juste est nécessairement heureux, n'eût-il par ailleurs aucun des biens que le vulgaire nomme tels, santé, beauté, richesse (5). Vertu et bonheur sont inséparables. Il faut punir des peines les plus graves quiconque oserait dire qu'il y a des méchants heureux et que l'utile est une chose, le juste une autre (6). Or le bonheur implique le plaisir. Nier donc que la vie la plus juste soit aussi la plus plaisante, c'est, pour le nomothète, se contredire. En effet, il a identifié la vertu au bonheur. Quoi, lui dira-t-on, si la vie juste, c'est dire heureuse, ne contient pas le plaisir, quel bien lui reste-t-il? Si le bonheur est dans la jouissance, comment affirmer que je serai heureux en pratiquant la justice (7)? Par suite, la vraie doctrine, la seule qui induise à mener une vie pieuse et juste, est celle qui se refuse à séparer le plaisir de la justice (8). Nos chœurs auront pour objet de graver ces maximes dans l'âme des enfants. En proclamant l'identité du meilleur et du plus plaisant, le poète ne dira pas seulement ce qui est vrai, il exhortera au bien de la manière la plus persuasive (9). On instituera donc trois chœurs,

(1) *πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον*, II, 659 d.

(2) 659 d-e.

(3) Le *ῥυθμός* s'applique aux figures (*σχήματα*) de la danse.

(4) 660 a.

(5) 660 e - 662 a.

(6) 662 b-c.

(7) 662 e - 663 a.

(8) 663 a-b.

(9) 664 b-c.

celui des enfants, celui des éphèbes, celui des vieillards (1). Et la question se pose : que chanteront ces « hommes divins » (2)? Ce qui leur convient, au vrai, c'est une Muse plus noble que celle des chœurs. Pour découvrir cette Muse, on est induit à distinguer les trois éléments qui composent une musique excellente. Or l'un de ces éléments implique, nous l'allons voir, la contemplation de l'Idée.

Une bonne musique nous plait par une sorte de grâce (*τις χάρις*). Mais cette grâce ne vient qu'en dernier rang. Elle n'est qu'un accompagnement, une résultante (*συμπαρέπεται*). Plus importantes sont l'utilité et, par dessus tout, la rectitude (*ὀρθότης*) (3). L'utilité s'entend sans peine, c'est ce bon effet moral dont on parlait tout à l'heure. Mais que faut-il penser de la rectitude? La nourriture est agréable, elle a sa « grâce » (*χάρις*) qui est le plaisir qu'elle procure. Mais sa rectitude et son utilité consistent dans la vertu salutaire de chaque aliment. L'instruction de même a sa grâce, son plaisir. Mais sa rectitude, son utilité, ce qu'il y a en elle de bien et de beau, lui viennent de la vérité (4). Ainsi les arts d'imitation ont-ils une rectitude propre, fruit de l'égalité qui existe, sous le rapport de la figure et du caractère (5), entre l'original et l'image qui lui ressemble. Le plaisir qui naît de la similitude ne fait que s'ajouter à cette excellence première. Le plaisir n'est donc seul critère que dans le cas où notre jugement n'a point à considérer ces éléments d'utilité, de vérité, de ressemblance, où, par ailleurs, l'objet ne cause nul dommage et n'a d'autre raison d'être que sa grâce même qu'on ne saurait mieux désigner que par ce nom de plaisir (6). Disons ce plaisir un jeu, en ayant bien soin de le distinguer de l'imitation et de l'égalité. Car la raison qui fait l'égal égal et le proportionné proportionné (7) n'est aucunement le plaisir ou l'opinion vaine, mais le vrai (8).

(1) 664 c-d. C'est à cette occasion, pour inciter les vieillards à chanter en public, que Platon recommande l'usage du vin : d'où l'épithète de « dionysiaque » appliquée au troisième chœur, 66 b - 666 c.
(2) 666 d.
(3) 667 b.
(4) 667 c-d.
(5) *τοῦ τε τοσούτου καὶ τοῦ τοιούτου*, 667 d.
(6) 667 d-e.
(7) *σύμμετρον*, « ce qui obéit à une même mesure ».
(8) 668 a.

Maintenant la *μουσική* n'est-elle pas toujours représentation, imitation? Concluons, dans ce cas, que le plaisir n'a pas valeur de critère pour cet art. Ou bien, s'il existe quelque musique qui n'imite point, nous la tiendrons pour la moins recevable, accordant notre choix à celle qui atteint la ressemblance dans son imitation du beau (1). Or l'imitation est correcte quand l'original est reproduit et dans sa figure et dans son caractère. Dès lors, celui qui juge une composition musicale en doit connaître l'essence (2), il doit savoir ce qu'elle veut exprimer, quel est l'original qui a servi de modèle : sans cela, il lui est impossible de discerner si l'ouvrage remplit son but ou s'il le manque. Ignore-t-on cette rectitude, nul moyen de décider de la bonne ou de la mauvaise qualité du poème (3). Trois conditions font donc le juge habile : il doit connaître l'original, il doit savoir si l'imitation est correcte, il doit pouvoir juger enfin de la beauté de l'œuvre (4). Telles étant les règles pour bien juger de toute représentation, appliquons-les au cas de la musique. L'erreur ici serait la plus funeste, car elle atteindrait les mœurs. Cette erreur est diverse. Ou bien il y a discordance entre les paroles et les gestes : paroles d'homme, gestes et modulations de femme ; modulations et gestes d'homme libre, rythme d'esclave ; rythmes et gestes d'homme libre, paroles et modulations d'esclave. Ou bien l'on mêle dans le même ouvrage des cris d'animaux, des voix d'hommes, des bruits d'instruments et toutes sortes de sons confus alors qu'il s'agit de n'exprimer qu'une seule chose. Ou bien l'on sépare le rythme et les gestes de la mélodie, produisant des discours versifiés sans musique ou des mélodies rythmées sans paroles, simples sons de la cithare ou de la flûte où il est impossible de comprendre ce que veut dire cette harmonie qui ne s'applique à aucun texte, et quel original un peu raisonnable elle vise à rendre (5). Le chant de nos vieillards sera bien éloigné de ces errements. Supérieurs au poète même, ils ne connaîtront pas seulement le rythme et l'harmonie, mais ils sauront décider encore de la noblesse de l'imitation, de sa valeur morale. Ainsi capables d'assigner des degrés d'excellence, ils entraîneront les jeunes cœurs au bien par la vertu de leurs incantations (6).

(1) 668 a-b.
(2) *οὐσία*, 668 c.
(3) 668 c-d.
(4) 669 a-b.
(5) 669 c-e.
(6) 670 e - 671 a.

Il ne paraît pas possible de bien expliquer ce morceau si l'on ne se réfère à la doctrine de la contemplation. L'essentiel, dans la musique, n'est pas le plaisir de l'ouïe. La musique est un art d'imitation. Et ce qu'elle doit imiter, c'est le Beau en soi, qui est en même temps le Bien. Sa fonction souveraine est de conduire à ce Bien. Elle n'y conduira que dans la mesure où elle atteint la ressemblance, où l'image répond exactement au modèle. Cela exige que le modèle soit connu. Encore une fois, où le saisir?

Une bonne musique est œuvre de pensée. Elle s'ordonne au *νοῦς ἡγεμών*. Elle reproduit un certain ordre, une certaine justice. Elle doit mettre en nos âmes, l'harmonie. Dans toutes les erreurs signalées, le défaut consiste en ce que cet ordre, cette justice, cette obéissance au *νοῦς* ont manqué. Sans doute s'agit-il, chaque fois d'une *διαφωνία*. L'oreille la perçoit. Mais ce désaccord sensible provenait d'un vice plus radical. La dissonance extérieure a pour cause un désordre spirituel. Et l'origine toute première de ce désordre est l'ignorance où l'on est de l'ordre en soi, de l'Idée. Ainsi et la bonne musique dépend de la connaissance d'un modèle suprasensible, et la mauvaise de l'ignorance de ce modèle. Dès lors, si la musique de nos vieillards est bonne, si elle attire à la vertu, on doit nécessairement admettre qu'ils ont vu l'exemplaire ou qu'ils se sont laissés guider par d'autres qui l'ont vu. Il existe nécessairement quelques hommes, en petit nombre à coup sûr, qui sont capables de comparer l'imitation à l'objet imité. C'est donc qu'ils perçoivent cet objet, qu'ils appréhendent, par l'œil de l'âme, la règle immuable de la justice. Il faut bien que quelqu'un juge en dernier ressort. Or il ne peut porter ce jugement s'il ne contemple : tout nous ramène à la *θεωρία*.

Cette conclusion se trouve confirmée par un autre texte important sur l'idée de justice (1). Justice dit essentiellement ordre, et son contraire, désordre. L'ordre règne quand les passions ou parties inférieures de l'âme (2), colère et désirs des sens, se subordonnent au *νοῦς ἡγεμών* (3), le désordre quand elles se rebellent et que la colère, la crainte, la volupté, le chagrin, l'envie, les désirs des sens exercent leur tyrannie sur l'âme entière. Que le malheureux ainsi tyrannisé offense ou non autrui ne fait rien à l'affaire : c'est

(1) IX, 859 c-e, 863 e - 864 b.
(2) *εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὢν ὁ θυμός*, IX, 863 b.
(3) Cf. IV, 713 e - 714 b.

son état même qui constitue le mal, comme c'est la soumission ordonnée au *νοῦς* qui fait la justice du vertueux, indépendamment de tout acte (1). Mais le *νοῦς* à son tour ne peut imposer l'ordre que s'il le connaît. Ce régulateur du petit monde intérieur doit avoir lui-même une idée claire de la vertu. En sorte que la justice dépend avant tout d'une *connaissance*, l'injustice d'une *ignorance*, laquelle comporte deux degrés selon qu'on ignore entièrement ce qui est juste ou qu'on se targue d'une fausse sagesse (2). C'est donc, en bref, la connaissance de Souverain Bien (3), c'est le règne de cette connaissance qui établit en chaque citoyen le bon ordre de l'âme (4). Maintenant, comment saisir le Souverain Bien? Platon ne précise pas. Mais la manière même dont il nous laisse dans l'incertitude est très suggestive : « de quelque façon, dit-il, que la cité ou certains individus (dans la cité) estiment qu'ils puissent l'atteindre » (5). Sous cette désignation : « certains individus », on ne peut s'empêcher de reconnaître le corps suprême des surveillants des lois. Platon a le goût de pareilles litotes qui sont, chez lui, marques d'urbanité. Or c'est ici le cas ou jamais d'en faire usage. Les deux compagnons de l'Athénien, Mégille et Clinias, ne sont pas philosophes. La doctrine de la *θεωρία* leur est étrangère. Tout exposé un peu abstrait les effraie. Quand il parle d'une opinion vraie touchant le Souverain Bien (6) et de certains individus qui la possèdent, si l'Athénien, comme il semble, pense à l'intuition des sages de la *République*, il n'y doit faire qu'une allusion. Le même souci de politesse l'oblige à éviter le moindre mot technique dans un dernier développement qu'il nous reste à examiner (7).

(1) 863 e - 864 a.
(2) 863 c - d.
(3) *τὴν τοῦ ἀρίστου δόξαν.*
(4) *ἐὰν αὕτη κρατοῦσα ἐν ψυχῇ διακοσμῇ πάντα ἄνδρα, κἂν σφάλληταί τι, δίκαιον μὲν πᾶν εἶναι φατέον τὸ ταύτῃ πραχθέν*, 864 a.
(5) *ὅπῃπερ ἂν ἐφέσθαι τούτου (τοῦ ἀρίστου) ἡγήσωνται πόλις εἴτε ἰδιῶταί τινες.*
(6) Qu'il s'agisse d'une opinion *vraie*, c'est ce que prouve évidemment la suite : *ἐλπίδων καὶ δόξης τῆς <μὴ> ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον ἐφεσι, τρίτον ἕτερον* (la troisième sorte de faute), 864 b. Les MSS. ont *ἔφεσις* qui fait manifestement un contre-sens puisqu'il s'agit d'un *ἁμαρτανόμενον*. Comment le désir de l'opinion vraie touchant le Souverain Bien serait-il une faute? Grou conjecturait *ἄφεσις*, Jackson *ὕφε. ς*, England et Ritter gardent *ἔφεσις*, mais le premier lit *ἀμαθοῦς* pour *ἀληθοῦς*, le second ajoute *μή* devant *ἀληθοῦς*. C'est peut-être la correction la plus simple.
(7) XII, 960 b ss.

On a tracé les contours de la cité des Magnètes. Population, partage des terres, magistratures, éducation, paix et guerre, culte, commerce, droit pénal, rien n'a été omis dans ce dessin. Est-ce là tout? Suffit-il, pour qu'une entreprise réussisse, d'avoir exécuté ce qu'on voulait faire, acquis ce qu'on se proposait d'acquérir, fondé l'établissement qu'on projetait? Non pas. L'œuvre n'est vraiment complète que si l'on donne à cet être une fois né les moyens de se conserver toujours en perfection. Ainsi, parmi les Parques, Atropos, la troisième, a-t-elle nom « Celle qui conserve » parce qu'elle achève l'ouvrage de ses deux sœurs en empêchant le fil du destin de se replier en arrière : elle le rend irréversible (1). Les citoyens doivent être conservés de la même sorte, non seulement pour que leurs corps demeurent sains, mais pour que leurs âmes gardent l'obéissance aux lois. C'est donc au salut des lois qu'il faut songer avant tout. Comment leur assurer, ainsi qu'au fil de notre vie, l'irréversibilité (2)? Le conseil des gardiens y pourvoira. On en sait la composition. Platon l'a indiquée déjà lorsqu'il s'est agi des ambassadeurs religieux (3). Ce conseil est comme la tête de l'État. Ce qui conserve la vie dans le vivant, c'est l'âme et la tête (4). Le salut du vivant dépend de l'excellence de ces parties. Or ces parties sont excellentes grâce à la présence, dans l'âme, de l'intelligence intuitive (5), dans la tête, de ces sens supérieurs que sont la vue et l'ouïe. Bref, c'est la conjonction du *νοῦς* et des sens les plus nobles qui « sauve » le vivant. Mais d'où le *νοῦς* tire-t-il sa vertu? De la connaissance de son objet propre. Qu'un médecin ignore en quoi consiste la santé, un général ce que c'est que la victoire, peut-on dire qu'ils ont l'intelligence relativement à ces objets? Il en va de même dans l'État. Si le politique ignore le but où il doit tendre, ni il ne mérite le nom de chef, ni il n'est capable d'assurer le salut d'un objet dont il ne sait pas même la fin. Notre colonie ne sera donc parfaite que s'il y existe un élément qui connaisse et la fin à réaliser et les moyens d'y atteindre, et qui puisse juger de la bonté des lois et des personnes relativement à cette fin cherchée. Sans cet élément, pareille à un homme auquel man-

(1) *ἄ-τροπος.*
(2) *τὴν ἀμετάστροφον δύναμιν*, 960 d, cf. 960 c fin.
(3) XII, 951 a ss.
(4) 961 d.
(5) *νοῦς.*

queraient l'intelligence et les sens, la cité ne pourra que suivre le hasard en toutes ses déterminations (1).

Maintenant, à quelle partie de la cité, à quelle institution confierons-nous cette garde? C'est au conseil qui s'assemble de nuit. Il doit faire preuve de toutes les vertus. La principale est celle qui consiste à ne pas poursuivre à l'aventure des fins multiples, mais à n'avoir jamais en vue qu'un but unique pour y lancer tous ses traits (2). Nos lois en effet ne visent qu'à une seule fin, la vertu (3). Or, la vertu se composant de quatre parties, l'une d'entre elles a le premier rang. C'est la vertu propre au *νοῦς ἡγεμών* : les trois autres se subordonnent à celle-ci. Maintenant, dans le cas du pilote, du médecin, du général, l'intelligence doit viser un objet propre. Chacun d'eux a un *νοῦς* capable de définir le but particulier qui est le sien. Quel est donc l'objet propre de l'intelligence du politique? N'est-il pas nécessaire de le concevoir et dans sa totalité et dans ses parties? Prenons l'exemple de la vertu. Elle comporte quatre espèces dont chacune fait une unité séparée. Cependant toutes ensemble ne composent qu'une même unité. On dit du courage qu'il est vertu, de la sagesse qu'elle est vertu, et ainsi des deux autres comme si elles n'étaient point plusieurs objets mais n'en faisaient qu'un seul, la vertu. Or il n'est pas malaisé de montrer ce qui les différencie les unes des autres, qui est la cause qu'elles ont différents noms. Mais de savoir comment elles conviennent en ce nom de *vertu*, voilà qui n'est pas facile. Procédons, pour y aboutir, par la méthode d'interrogation et de réponse (4). Si donc l'on attribue à deux vertus diverses le même

(1) 962 a-c.
(2) 962 c-d.
(3) 963 a. Cf. I, 630 e ss.
(4) *διανειμώμεθα γὰρ ἀλλήλοις τὴν ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν*, 963 d fin. C'est exactement la *méthode dialectique*, mais l'Athénien a bien soin d'éviter ce mot technique. Cf. *Protag.*, 336 c : *διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος*, *Rép.*, VII, 534 d : *ταύτης τῆς παιδείας ... ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι οἷοί τ' ἔσονται* (deux lignes plus loin cette *παιδεία* est dite la dialectique, *ἡ διαλεκτική*). Socrate déjà faisait usage de cette méthode par questions et réponses, cf. *Crit.*, 50 c : *ἐπειδὴ καὶ εἴωθας χρῆσθαι τῷ ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι* (discours des Lois à Socrate). Chez Platon, le procédé est immédiatement lié à la doctrine des Formes, cf., par exemple, *Phéd.*, 75 c-d : *οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλόν τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι καὶ ἐν*

nom de *vertu*, d'où vient qu'elles diffèrent néanmoins? C'est que le courage, par exemple, n'est pas identique à la sagesse. Celui-là peut exister chez des animaux sans raison : celle-ci est inséparable du *νοῦς* (1). Mais l'on n'explique ainsi que la diversité des espèces : d'où vient alors qu'elles communiquent dans le genre? Si elles sont quatre, comment font-elles une unité? Comment sont-elles à la fois *un* et *plusieurs* (2)? D'autre part, pour avoir d'un objet une science complète, suffit-il d'en savoir le nom, ne faut-il pas en connaître aussi la définition, alors surtout qu'il s'agit des objets les plus distingués par l'importance et la beauté? Or qu'y a-t-il de plus important aux yeux du nomothète, du gardien des lois et de tout homme d'un mérite achevé, que ces objets dont nous parlons, le courage, la tempérance, la justice, la sagesse (3)? Ne faut-il pas, que celui qui a charge d'enseigner les autres ou de les reprendre sache exactement en quoi consiste la vertu (4)? Notre État est comme un homme sage. Il a donc besoin d'une tête bien faite, de sens bien disposés : ces qualités exigent que le conseil qui lui tient lieu de tête ait reçu une éducation supérieure à celle des autres citoyens : quelle sera cette éducation (5)? Nous voici, on le perçoit, au point crucial. Des nécessités identiques s'imposent aux *Lois* comme à la *République*. L'État ne peut être sauvé que si le gouvernant est en même temps philosophe. Cela suppose, pour ce dernier, une formation particulière, et l'exposé de cette *παιδεία* est le couronnement de l'œuvre. C'est la clef de voûte à quoi tout

ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι. C'est ici le seul lieu des *Lois* où l'Athénien l'utilise *avec* ses compagnons. S'il l'emploie ailleurs, X, 893 a ss., c'est en se prenant lui-même comme partenaire. Et voici pourquoi. L'argument à discuter n'est pas familier aux deux autres vieillards. Il convient donc que l'Athénien (Platon), qui est plus jeune, et qui a l'expérience de ces courants (*πολλῶν ἔμπειρος ῥευμάτων*, 892 d), en fasse l'essai tout seul. Le peu d'habitude qu'ont les deux interlocuteurs de la méthode dialectique leur donnerait le vertige et les rendrait tout gauches (892 e - 893 a, cf. 886 b : *σχεδὸν ὅ παντάπασιν ὑμεῖς ἔξω ζῶντες οὐκ ἂν εἰδείητε, ἀλλὰ ὑμᾶς ἂν λανθάνοι,* et, dans notre passage, XII, 963 d fin : *πῶς αὖ φράζεις ;*). Toujours le même souci de politesse!

(1) 963 e.

(2) On reconnaît l'aporie qui fait le sujet central du *Sophiste*. C'est tout le problème de l'attribution.

(3) 964 a-b.

(4) 964 c-d.

(5) 965 a-b.

le reste est suspendu (1). Ce terme de la *παιδεία* porte, dans la *République*, son nom propre de dialectique. Les *Lois* évitent le mot, on a dit pourquoi. Mais en voici tout aussitôt l'équivalent : « Ne disions-nous pas que celui qui tient la tête en chaque département ne doit pas seulement avoir regard au *multiple*, mais qu'il lui faut concentrer toute sa pensée sur l'*un* pour le connaître et que, l'ayant connu, il lui subordonne ces multiples, les embrassant tous ensemble d'une seule vue » (2)? Peut-on examiner, peut-on voir quelque objet que ce soit d'une manière plus exacte qu'en s'élevant du spectacle des multiples et des dissemblables à celui de la Forme une? Non assurément, il n'est pas de méthode qui mène à plus de clarté (3). Les gardiens de notre divine constitution seront donc obligés de voir avec exactitude quel est l'élément identique qui se retrouve également dans les quatre espèces, qui demeure à l'état d'unité dans le courage, la tempérance, la justice, la sagesse, et y reçoit à bon droit le nom commun de *vertu*. Cet élément unique, tenons-le bien sans lâcher prise avant d'en avoir pleinement défini l'essence (4), qu'il soit par nature une unité, ou un tout, ou les deux ensemble, ou quoi que ce soit d'autre. Comment avoir quelque notion précise de la vertu si nous ne pouvons dire si elle est *plusieurs* ou *quatre* ou *un* (5)? Mais par quel

(1) Cf., *Rép.* VII, 534 e : *ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ... ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων ;*

(2) *οὐκοῦν ἐλέγομεν .... μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατὸν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπείγεσθαι, γνῶναί τε καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα ξυνορῶντα ;* 965 b. Ce texte capital reproduit la doctrine de *Rép.*, VII, 537 c : *τά τε χύδην μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα τούτοις συνακτέαν εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως... καὶ μεγίστη γε πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή· ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.*

(3) 965 c. On notera ici l'emploi, par exception, du mot technique *ἰδέα* dans la formule bien connue *πρὸς ἰδέαν βλέπειν*, cf. *Rép.*, X, 596 b, etc. Sur l'opposition des multiples et de la Forme une, cf. *Euthyphr.*, 6 d, *Phèdre*, 265 d : *εἰς μίαν ... ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα*, *Parm.*, 132 a, c, 157 d, *Théét.*, 184 d, 204 a, *Soph.*, 253 d, *Polit.*, 308 c, *Phil.*, 64 e, etc.

(4) *τί ποτ' ἐστίν.*

(5) 965 c-d.

moyen obtenir cette science? Telle est la question de Clinias. Et c'est la nôtre aussi. Une fois de plus, le discours mène fatalement à un exposé sur la dialectique. Mais Platon l'élude : « C'est trop tôt » (1). Plus loin il dira : « C'est trop difficile » (2). Ces réticences n'empêchent pas que l'édifice entier des *Lois* ne nécessite la présence de dialecticiens, et c'est dire de contemplatifs, au poste suprême de l'État. Bornons-nous, pour l'heure, à nous accorder sur ce point sans déterminer la nature de leur savoir (3). Ce qui est vrai de la vertu l'est encore du beau, du bien. Dans tous ces cas, les gardiens sauront comment et par où l'objet est un. Ils le sauront de science sûre, ce qui suppose qu'ils pourront en donner une démonstration raisonnée (4). Concluons donc que les gardiens des lois connaîtront de science réelle (5) la vraie nature de tous les objets excellents (6), qu'ils seront en mesure d'en rendre compte par le raisonnement (7) et s'y conformeront dans leur conduite, sachant juger, selon la vérité de l'essence originelle (8), ce qui est bien fait et ce qui ne l'est pas (9). Voici donc les qualités du bon gou-

(1) 966 a.

(2) 968 d : *οὔτε εὑρεῖν ῥᾴδιον οὔτε εὑρηκότος ἄλλον μαθητὴν γενέσθαι.*

(3) 966 a.

(4) *τί δ', ἐννοεῖν μέν, τὴν δὲ ἔνδειξιν τῷ λόγῳ ἀδυνατεῖν ἐνδείκνυσθαι ;* 966 b. L'alliance *τῷ λόγῳ* ou *διὰ λόγων ἐνδείξασθαι* se rencontre dans la *Rép.*, II, 367 b, et le *Polit.*, 306 d. Mais la pleine formule *ἔνδειξιν τῷ λόγῳ ἐνδείκνυσθαι* ne se lit, à ma connaissance, que dans ce passage des *Lois.* Beaucoup plus fréquente est l'expression *λόγον δοῦναι* pour désigner pareillement, la science accomplie du dialecticien, cf. *Phéd.*, 76 b, *Rép.*, VII, 534 b : *ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας ; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν ;* *Lois*, XII, 967 e : *ὅσα τε λόγον ἔχει, τούτων δυνατὸς ᾖ δοῦναι τὸν λόγον.* On le voit de nouveau, *Lois et République* ont de nombreux points communs, même quant au vocabulaire.

(5) *ὄντως εἰδέναι.*

(6) *πάντων τῶν σπουδαίων* : entendez les Idées suprêmes, telles que le Bien, le Beau, le Juste, l'Un-mesure, etc.

(7) *καὶ λόγῳ τε ἱκανοὺς ἑρμηνεύειν εἶναι.*

(8) C'est évidemment le sens, ici, de *κατὰ φύσιν.* Sur l'équivalence *φύσις-οὐσία*, cf. *Phil.*, 60 a-b : *Φίληβός φησι τἀγαθὸν τοῦτ' αὐτὸ* (scil. *τὴν ἡδονὴν*) *εἶναι ξύμπασι, καὶ δύο ὀνόματα, ἀγαθὸν καὶ ἡδύ, ἑνί τινι καὶ φύσει μιᾷ τούτῳ ὀρθῶς τεθέντ' ἔχειν. Σωκράτης δ' ἓν μὲν οὔ φησι τοῦτ' εἶναι, δύο δὲ καθάπερ τὰ ὀνόματα, καὶ τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν.*

(9) 966 b.

vernant. Comme sa piété doit être solide et fondée en raison, il admettra l'immortalité de l'âme (1) et la réalité de l'Intelligence qui préside au chœur des astres (2). Il aura acquis les connaissances préliminaires dont traite la *παιδεία* (3), il aura vu les rapports des diverses parties de la *μουσική* et saura en tirer profit, par des règles harmonieuses, pour le progrès des mœurs, capable d'en donner une explication raisonnée quand le sujet s'y prête. A moins de joindre ces sciences aux vertus civiques, nul ne peut gouverner avec compétence le corps entier de la cité. Organiser le conseil suprême et les disciplines qui en formeront les membres est une tâche très importante. L'Athénien l'entreprendrait bien volontiers ; ces choses lui sont familières ; il les a étudiées longtemps (4). Il faudrait établir la liste des hommes que leur âge, leur science, leurs vertus rendent dignes d'être appelés à cette magistrature. Il faudrait marquer ensuite ce qu'ils auront à apprendre, fixer enfin la durée des études. Mais cette dernière mesure est vaine. C'est à l'expérience à décider. On peut tracer le cadre, mais il est impossible de rien prescrire d'une manière définitive (5). Néanmoins, ces réserves admises, le danger reconnu, voilà un beau risque à courir. Pour n'y point abandonner ses deux amis, l'Athénien est prêt à exposer et à expliquer ses vues sur la *παιδεία* des gardiens. Jusqu'au terme, il fait ainsi fonction de conseiller. Mais il veut se borner à ce rôle. Si l'œuvre réussit, toute la gloire en doit revenir à Clinias, législateur des Magnètes (6). Mais notre beau songe, une cité obéissante à la tête et au *νοῦς*, ne deviendra vision réelle que par l'autorité vigilante de gardiens choisis avec soin, convenablement éduqués, tels enfin qu'ils n'eurent jamais leurs pareils pour le salut de l'État (7). Rien n'est donc plus nécessaire que de connaître cette science fameuse qui produit un « sauveur » excellent. Mégille et Clinias s'en rendent compte. Les derniers mots nous les montrent qui pressent l'Athénien de leur en livrer le secret (8).

(1) Prouvée par le mouvement, cf. l. X.

(2) Cf. *ibid.*

(3) Cf. VII, 809 b - 822 c.

(4) 968 b. C'est la signature de Platon.

(5) 968 d-e.

(6) 969 a-b.

(7) 969 b-c.

(8) 969 c-d.

Platon mourut sans le dire. Malgré cet inachèvement des *Lois*, essayons d'en tirer quelques leçons touchant le rôle de la *θεωρία*.

Les différences les plus manifestes entre la *République* et le dernier ouvrage du philosophe tiennent à deux points. Le détail concret est ici beaucoup plus poussé ; par contre la doctrine des Idées qui, avec son auxiliaire la dialectique, domine dans le premier dialogue, n'apparaît pas explicitement dans le second. Aussi nombre d'exégètes forgent-ils un Platon que le progrès de l'âge et de l'expérience aurait induit à quitter le ciel pour la terre, l'absolu pour le contingent. Renonçant au paradigme de la justice, il ne s'attache plus qu'aux réalisations possibles. De là vient qu'il étudie davantage ce qui existe, en fait, dans les cités qu'il connaît. Les *Lois* préludent à l'enquête d'Aristote, au recueil des *Constitutions*. Le ton désabusé de l'ouvrage serait un autre signe de la même évolution. Quand on a rêvé de très beaux rêves, ce n'est pas sans mélancolie qu'on avoue sa défaite.

Schématisée à ce point, l'image ne semble pas exacte. Certes, il est naturel que Platon vieillissant se soit montré plus attentif au réel concret. Mais cette curiosité est peut-être due surtout aux circonstances du commerce avec Dion et de l'aventure sicilienne. Le philosophe a été aux prises avec les faits. Il a rencontré l'hostilité des hommes, il sait, par la pratique, combien l'Idée se dégrade à mesure qu'elle s'incorpore à la matière. Est-ce à dire, pour autant, qu'il abandonne l'Idée? Dans le moment d'instituer des lois chargées d'organiser un ordre juste, peut-il admettre que ces lois atteignent leur objet si elles ne se conforment pas à l'exemplaire de la Justice? Peut-il se contredire si pleinement? Il n'a eu en vue, toute sa vie, que de réformer l'État. Ce dessein l'a conduit à la *θεωρία*. Quand il fait connaître ses dernières pensées sur la réforme, va-t-il résigner ce qui en constitue le principe et en maintient l'armature? Les nécessités des *Lois* induisent à rejeter cette hypothèse. Dans cet ouvrage comme en la *République*, la cité comporte des gouvernants suprêmes qui soient en même temps des contemplatifs. Ils n'ont l'autorité la plus haute qu'en vertu de leur science particulière, la dialectique, c'est dire la science des Idées. Tels le Démiurge du *Timée*, ils ne façonnent que parce qu'ils voient. Ils sont les médiateurs obligés entre l'esprit et la matière, entre l'ordre essentiel et ce qui, par nature, est désordre. Tout est suspendu à leur action parce qu'ils dépendent eux-mêmes de normes infaillibles. Fidèle au programme de sa vie entière, Platon rattache ainsi la politique à une connaissance qui est la connaissance de l'Être en soi, et donc la contemplation.

Loin de signifier un abandon doctrinal, le ton pessimiste de l'ouvrage est une conséquence directe de la vue de l'Être. Rappelons-nous les sentiments du *Banquet* et de la *République*, d'une part la joie intense du contemplatif quand il découvre soudain l'immense Océan lumineux de l'Être vrai, d'autre part son déchirement lorsqu'il lui faut quitter un tel spectacle. Cependant le philosophe retourne à la caverne. C'est un devoir impérieux. Si, du *Parménide* au *Philèbe* les dialogues métaphysiques manifestent le souci d'explorer toujours plus avant les méthodes de la connaissance, les *Lois* prouvent que la dialectique n'est pas la fin dernière. Le sage ne vit pas pour lui seul. Il doit se dévouer au salut du corps civique, transmettre la lumière qu'il a reçue. Mais comment n'en souffrirait-il pas? Chacun des contemplatifs fait entendre la même plainte. Ils ont tous éprouvé le même divorce. L'élan qui les avait portés à se recueillir en eux-mêmes les pousse maintenant au dehors. Celui qui les appelait à la vie solitaire les renvoie au monde. Ils en souffrent, mais ils vont. Cette lignée de voyants actifs est dans la tradition la plus authentique du platonisme.

Tel est le principe de la tristesse des *Lois*. Le sacrifice accompli, la parole du maître a gagné une autorité souveraine qui fait la grandeur de l'ouvrage. Platon a le droit de parler. Il a mesuré ensemble et la splendeur des formes éternelles et la misère des choses d'ici-bas. Néanmoins il se penche sur cette misère. Il éprouve à l'égard de la petite cité des Magnètes, symbole d'Athènes renouvelée, les sentiments d'un père, d'un sauveur (1). Il sait pourtant, l'expérience l'a instruit, que tant d'efforts seront peut-être vains. Regret de la vue de l'Être, mélancolie devant le spectacle des hommes, leur agitation, leurs jeux puérils, voilà ce qui compose l'accent des *Lois*. On entend, de livre en livre, comme un soupir discret (2) : au centre du dialogue (3), le thème se développe et prend alors son vrai sens.

(1) Le mot *σωτηρία* revient souvent.

(2) I, 644 d-e (l'homme jouet des dieux) ; II, 653 d (l'homme condamné au travail) ; IV, 709 a-b (la fortune maîtresse des choses humaines) ; VII, 803 b - 804 c ; X, 906 a-b (la part des maux l'emporte sur celle des biens) ; XI, 937 d-e (toutes les qualités humaines sont infectées d'un mal secret qui les fait tourner en vices).

(3) VII, 803 b - 804 c.

Le VII[e] livre est consacré à l'éducation des enfants. La παιδεία comprend deux sortes d'exercices, la gymnastique pour le corps, la musique (1) pour l'âme. C'est à propos des règles musicales que le philosophe laisse voir en son cœur. Comment enseigner la μουσική? Cet enseignement dépend de l'objet même qu'on se propose. Former l'âme, c'est essentiellement y mettre l'ordre, l'harmonie. C'est y établir la justice. Il faut donc que notre plan ait regard à cette fin majeure. Celui qui fabrique un navire commence par en tracer le schème : ainsi le nomothète doit-il dessiner l'esquisse des genres de vie selon les qualités des âmes pour diriger le plus heureusement possible la traversée de l'existence (2). Mais, au vrai, tant de travail est-il bien utile? « Les affaires humaines ne sont pas dignes d'un si grand soin. Mais un devoir nous force à les régler, et c'est là notre infortune » (3). L'Athénien s'interroge. Que veut-il dire? Ces arrêts, ces reprises, annoncent, dans les Dialogues, une pensée importante : elles attirent l'attention. « Je déclare donc qu'il faut s'appliquer sérieusement à ce qui est sérieux et laisser là ce qui ne l'est point. Or le seul objet qui mérite et qui récompense tous nos soins (4), c'est Dieu, tandis que l'homme, nous l'avons dit plus haut (5), n'est qu'une sorte de jouet de la divinité, et encore ne l'est-il vraiment que par la meilleure partie de lui-même. Voilà la règle que doit suivre tout être humain, homme ou femme, pour jouer le plus noblement qu'il peut le jeu de la vie » (6). Pour ce faire, on règlera tout ce qui regarde la μουσική dans ses rapports avec le culte, sans d'ailleurs entrer dans le détail. « Les puissances divines, génies ou dieux, inspireront ellesmêmes à nos enfants ce qu'il leur convient de faire touchant les sacrifices et la χορεία. Elles leur diront à quels dieux et dans quelles saisons il faut offrir leurs jeux pour gagner la faveur d'en-haut.

(1) Chant et danse.

(2) VII, 803 a-b, *Phéd.* 85 d.

(3) *ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν,* 803 b. La nécessité ici invoquée n'est pas, je pense, d'ordre matériel. Rien ne contraint, de l'extérieur, le philosophe à s'occuper des problèmes de la *παιδεία*. Héraclite, Anaxagore, Démocrite, ont vécu à l'écart des choses de la cité. Il s'agit donc d'une *obligation morale*, celle-là même qu'énonce la *République*.

(4) *πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον,* 803 c.

(5) I, 644 d.

(6) *παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδίας οὕτω διαβιῶναι,* 803 c, cf. 803 e : *παίζοντά ἐστι διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιὰς κτλ.*

Ainsi passeront-ils la vie conformément à leur nature qui est d'être, en presque tout, des poupées mécaniques recevant, de loin en loin, quelque lueur de vérité. — Quelle pauvre idée de la nature humaine ! — Ne t'étonne pas, Mégille, excuse-moi plutôt. J'ai les yeux fixés sur Dieu. L'émotion que j'éprouve alors me force à parler ainsi » (1). Tel est le chant du vieux Platon. Tout proche de la mort, comme un cygne mélodieux, il s'emplit de la vue du ciel, ne peut en détacher les yeux, *οἷος δέ τις κύκνος ἀχέτας... πατέρα φίλτατον ἀνακαλεῖ* (2).

(1) 804 a-b.

(2) EURIP., *Electre,* 151, 153.

CONCLUSION

Platon est un génie extrêmement complexe. On ne peut le réduire à une image unique.

Il a ensemble le goût et le mépris des choses terrestres. Il est passionné pour la cité que d'ailleurs il n'entend servir qu'aux premiers postes, philosophe gouvernant ou gardien des lois. Et en même temps il fait figure de sage retiré du monde, abîmé dans la contemplation des Idées pures, la solitude et le silence.

Il a un sens exquis de la beauté physique, de la grâce des jeunes corps. Il s'émeut à la vue de Charmide que ses petits camarades « contemplent comme une statue » (1), de Lysis, le plus bel enfant de la palestre. Mais il est aussi le partisan le plus déterminé de l'ascèse, le plus ardent à décrire la guerre de l'âme et du corps, le plus ennemi de la chair, le plus épris des Formes sans couleur. Il évoque le platane au bord de la source, l'oasis de fraîcheur et d'ombre dans le brûlant paysage, et il déclare n'estimer que les figures géométriques, l'accord des Nombres.

Il fait du sage un savant, un mathématicien, habile aux calculs les plus dépouillés, hostile à toute application pratique. Mais il lui commande aussi de s'intéresser au bambin qui tète encore pour diriger ses jeux, empêcher ses caprices. Il sait même jusqu'aux chansons qu'il ne faut plus lui chanter.

Il fait du gouvernant un contemplatif au sens propre, un mystique qui, en de rares instants, a touché l'Être même, senti la présence de Dieu. Il affirme que, dans ce contact, réside le seul bonheur digne de l'homme. Mais il exige de ce contemplatif qu'il renonce à sa joie, redescende auprès de ses frères (2) pour exercer parmi eux les vertus les plus éminentes et jusqu'à l'héroïsme de la sainteté.

Souvent on ne veut voir en lui qu'un artiste, un poète. Prota-

(1) *Charm.*, 154 c.

(2) Le mot est de Platon, pour désigner les membres d'une même cité, cf. *Rép.*, III, 414 e 415 a.

goras et sa cour ambulante, Prodicos enveloppé de fourrures, rendant, d'une voix de basse, des oracles, la mort du cygne, le charme un peu mélancolique de Théétète, les rougeurs d'Hippothalès et de Lysis, comme il sait peindre, en quelques mots, ces merveilles! Et c'est le même à qui l'on doit le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Philèbe* qui sont parmi les ouvrages les plus abstraits de la littérature philosophique.

D'aucuns doutent qu'il ait un système. La plupart des Dialogues refusent de conclure. Pour Cicéron, l'Académie est une école de scepticisme. Et voici qu'au IIIe siècle de notre ère, la pensée de Platon fait naître la scolastique la plus aride et le plus tranchant dogmatisme (1).

Il décourage ses plus fervents amis. L'exégète le plus attentif se demande parfois s'il l'a vraiment saisi. Non seulement toute poésie est morte et l'on n'a plus que le cadavre de Platon. Mais ce squelette même, est-ce bien lui? A-t-on restitué le platonisme authentique?

Rappelons-nous toutefois nos impressions premières quand nous le découvrîmes. Ce sont, au vrai, celles qui comptent. C'est pour préciser, pour mieux comprendre ce qu'on ressentit alors qu'on a lu, plus tard, tant de commentaires. Notre Platon, c'était, pour nous, quelques idées dominantes, quelques principes de pensée et de vie qui composaient d'eux-mêmes une armature. Or, si les lectures postérieures ont enrichi l'image un peu trop simple qu'on s'était faite au premier jour, elles n'en suppriment pas le contour essentiel. Le dessin est plus compliqué, les lignes, plus nombreuses, s'entrecroisent plus savamment et l'on s'y perd d'abord. Il en est de nous comme du philosophe dans son effort de synthèse avant qu'il ait atteint la cime d'où le regard synoptique embrasse, d'un seul coup, l'ensemble. Mais alors, il découvre l'ordre. Il voit comment les Idées s'engendrent l'une l'autre pour former un organisme intelligible. C'est cette généalogie des thèmes platoniciens qu'on voudrait essayer ici par manière de conclusion.

1. L'idée mère, le fond de tout, c'est la justice. La réalité que ce vocable cèle n'a plus grand chose de commun, chez Platon, avec les règles extérieures qui président au bon ordre de la cité

(1) Je songe aux *disciples* de Plotin, non à ce maître.

dans la tradition grecque. Elle se confond moins encore avec l'arithmétique du Ve livre de l'*Éthique*. C'est, au vrai, un équivalent de ce qu'on nomme, aujourd'hui sainteté (1). C'est un état intérieur, une disposition de l'âme, indépendante de nos actes, et qui existerait encore lors même qu'on n'agirait point. La valeur de cet état lui vient de ce qu'il reproduit la perfection du monde intelligible. Il suppose donc en premier lieu la contemplation. Il ne commence d'être ni ne subsiste sans cette condition indispensable.

Le seul but de l'existence est de réaliser en soi, puis hors de soi, cet idéal de justice. L'homme platonicien ne se sépare point de la cité. Quand la cité est malade, nul salut possible pour l'individu. Il faut donc réformer l'ensemble. La nouveauté tient en ceci que cette réforme générale ne sera plus obtenue par des moyens empiriques, mais qu'elle se fonde sur l'imitation d'un modèle supraterrestre. Le même idéal qui faisait la perfection de l'individu assure celle de l'État. Or, si la justice individuelle est essentiellement l'œuvre de l'intellect qui contemple le Bien en soi pour en retracer l'image à l'intérieur de l'âme, la justice du groupe sera l'œuvre de sages contemplatifs qui façonneront la cité conformément à l'exemplaire qu'ils ont vu.

Ainsi, dans le privé et dans la vie publique, la justice dépend-elle de la *θεωρία*.

2. Maintenant, quel est ce monde intelligible? C'est l'Être même. On n'atteindra à la vraie justice que si l'on atteint à l'Être. Peut-on l'atteindre? L'Être n'est pas dans le sensible qui change sans cesse. Nul moyen de réformer soi-même et la cité si l'on ne prend modèle sur un ordre fixe qui soit extérieur à nous, qui échappe à l'influence de nos passions, de nos humeurs. Des nuages peuvent

(1) Je prends le mot dans un sens large, comme Taylor (*Plato*, pp. 282-283 : « Socrates' statesmen... are to be original scientific thinkers of the first order, but equally, they are to be « saints » »), et non dans l'acception paulinienne qui suppose, comme l'on sait, le renouvellement de l'homme intérieur par la *grâce*. Cela fait évidemment une diversité où se manifeste l'essence même du christianisme. Taylor ne manque pas de le noter, *ibid.*, p. 289 : « Of course... Christianity starts with the *fact* of the « Word made flesh », ... and to preserve its Christian character, it is bound to be true to that starting-point in its whole metaphysical construction ».

cacher le soleil : il n'en existe pas moins. Pour le voir, qu'on monte plus haut, qu'on dépasse les nuages. Or l'Être se distingue à deux traits. Premièrement, il est l'intelligible. Est intelligible ce que l'esprit embrasse d'une seule vue, qui s'impose avec un caractère de nécessité et permet de comprendre les objets concrets auxquels cet intelligible est attribué. Deux joncs, deux marbres taillés ne sont égaux que parce qu'ils participent à l'Égal en soi : cette « forme » de l'Égalité m'est immédiatement perceptible dès l'instant où je l'appréhende. Mais l'intelligibilité n'inclut pas la réalité de l'Être. Ces joncs, ces marbres taillés existent. J'entends qu'ils me forcent à reconnaître leur présence, qu'ils produisent en moi une sensation originale que je ne puis empêcher : « ils sont là », rien ne vaut là-contre. Deuxièmement donc l'Être existe. Le monde intelligible ne se réduit pas à une table des catégories de l'entendement. Il n'est pas seulement une condition de ma pensée sans laquelle je ne pourrais ordonner le sensible qui, lui, existe. Davantage, l'existence de l'intelligible n'est pas inférée. De ce que l'intelligible soit l'immuable, il ne résulte pas, pour Platon, qu'il soit réel. Ce paralogisme dont on le charge gratuitement ne se rencontre nulle part dans les Dialogues. Si Platon croit à l'existence de l'intelligible, c'est en vertu d'une expérience. Il a « senti » la présence de l'Être. Il a touché cet Être au sommet du monde intelligible, et c'est à dire au centre même de la pensée, lorsque, se recueillant en soi pour saisir la Forme la plus universelle qui explique tout l'édifice des formes subordonnées, il a été soudain ravi par cet objet ineffable qu'il nomme l'Océan du Beau. Une telle expérience déborde le langage parce que l'Être « senti » est au delà de toute essence. A la rigueur, les termes qui lui conviennent le moins mal sont ces mots de Bien, de Beau, d'Un, qui en désignent les aspects tout premiers. Pour s'assurer de son existence, on a la certitude du contact lui-même et la joie inexprimable qu'on en éprouva. Cela, c'est proprement la contemplation. C'est le sommet de la vie. La science, la morale personnelle, la réforme de la cité sont suspendues à ces extases.

3. La science vise à l'Être. Elle est d'abord l'ascension progressive des divers plans intelligibles jusqu'à ce palier suprême d'où l'on obtient une vue synthétique. Ensuite, redescendant de l'Être suressentiel à la multiplicité finie des espèces dernières, le savant recompose, par une méthode de déduction, l'ordre entier des essences. La science a donc le monde intelligible pour objet propre parce que c'est là seulement que la déduction est possible. Dans cette dialectique en effet, l'Être est aussi compréhensif qu'extensif. L'Un contient nécessairement toutes les formes subordonnées et l'on doit pouvoir les tirer toutes, par explicitation, de cet Un premier. Au contraire, l'individu sensible n'est pas, en rigueur, objet de science. C'est qu'entre l'espèce dernière et la multiplicité indéfinie des sujets qu'elle inclut en son extension, il y a toute la distance du nécessaire au contingent. On ne peut plus passer de l'un à l'autre par déduction. Nul moyen de déduire l'individu de l'espèce comme on déduisait chaque Forme d'une Forme plus haute. De l'Un à chacune des espèces dernières, il y avait continuité : cela constituait un ordre et permettait un progrès intrinsèque. Entre l'Homme en soi et les hommes, la continuité se brise ; le passage suppose un facteur extrinsèque : on va de l'ordre au désordre.

La vie morale n'est pas moins dépendante de la *θεωρία*. D'une part, il est évident que la recherche de l'Être exige des règles d'ascèse. Le platonisme rejoint ici toutes les philosophies mystiques, en tous pays : c'est là une nécessité qui tient à la nature même du sujet. D'autre part, l'Être connu par la *θεωρία* ne s'offre pas seulement comme l'objet propre de la science, il est encore le modèle parfait que le sage doit se proposer d'imiter. Dans le monde intelligible en effet, tout n'est qu'ordre et justice : aucune des Formes ne commet ni ne subit l'injustice. En sorte que l'ordre de l'âme, copie de l'ordre intelligible, aura pour principe l'obéissance des parties inférieures à l'intellect contemplatif qui lui-même est subordonné à l'objet divin. C'est cette ressemblance de l'âme avec l'exemplaire qui constitue la vertu.

Enfin, puisque l'individu n'est pas séparable de la communauté civique, l'ordre civique règne quand la justice intérieure reproduite dans l'âme du sage en conformité avec le modèle s'étend à l'ensemble des citoyens. La réforme n'est donc possible qu'à deux conditions. Il faut que le sage soit aussi gouvernant. Cette condition s'impose parce que le sage est, par essence, contemplatif, qu'il a seul connaissance du modèle idéal, qu'il a seul réalisé déjà en lui-même une copie de ce modèle. Il est à la fois un savant et un saint. C'est à ce titre qu'il gouverne. Néanmoins notre cité ne sera pas composée uniquement de philosophes. Qui dit ordre dit *symmétria*, proportion. L'ordre existe quand chaque partie de la cité, demeurant en son lieu, fait exactement ce qu'il convient qu'elle fasse en ce

lieu même suivant les décrets du philosophe gouvernant. Telle est la deuxième condition. Si l'État est juste, c'est parce qu'il obéit au sage qui, de son côté, obéit à l'Idée. C'est cette conformité aux principes régulateurs énoncés par le philosophe qui garantit le salut de l'État.

4. Dans la mesure où le contemplatif gouverne et où les citoyens lui obéissent, on peut dire que la cité en son entier contemple et que, contemplant ainsi, elle atteint à la béatitude. On peut le dire parce que la béatitude ne se termine pas à la seule vue de l'Être. Elle suppose encore que l'Être soit « imité » dans la conduite. La *θεωρία*, partant la béatitude, s'achève et se perfectionne dans l'action. Toutefois, cette béatitude ne serait pas complète pour la majorité des citoyens s'ils ne participaient d'une manière plus immédiate à la contemplation. Ils n'y peuvent aboutir en suivant la voie de l'étude. La cité même leur défend de quitter leur profession de guerriers, de laboureurs ou d'artisans : ces métiers la font vivre, la sauvent en cas d'attaque. Mais alors, faut-il admettre que ces bons ouvriers n'aient jamais la plénitude du bonheur? Le bonheur dépend de la justice. Celle-ci ne consiste pas à accomplir des gestes mécaniques, elle est un état de l'âme qui donne aux actes leur prix. Tout citoyen possède cette justice intérieure s'il accepte les décrets du philosophe lequel jouit, quant à lui, de la contemplation. S'il est donc juste, tout citoyen a part à la béatitude. Il n'en reste pas moins que le bonheur parfait nous est peint, dans le *Banquet*, comme le privilège de celui qui contemple, dans l'instant même où il contemple. Et, dès lors, on se demande s'il n'est, pour l'artisan, aucun moyen de contempler. Cette question ne peut être évitée : Platon dit et redit qu'on ne cherche pas le bonheur d'une élite, mais celui de l'ensemble des citoyens. La réponse est fournie par la doctrine du Beau et de l'amour que la Beauté provoque. Nulle âme humaine qui n'ait vu les Formes pures avant de choir dans un corps. Si le bonheur consiste dans cette vue, nulle âme qui n'ait été heureuse. Ici-bas, les Idées ne nous sont plus immédiatement accessibles. Nous ne pouvons les saisir qu'en remontant des sensibles qui imitent l'Idée à l'Intelligible qu'ils imitent. Notre regard spirituel est en général trop obnubilé pour réussir en cet effort. Il doit être purifié d'abord par la *κάθαρσις*, éduqué par la dialectique : ces deux méthodes parallèles sont précisément celles qui forment le savant contemplatif. Mais il est une exception.

Entre tous les aspects de l'Être, il en est un qui se reflète directement dans le sensible : c'est la Beauté. Tout objet beau éveille d'emblée le sentiment de la présence du Beau en soi, c'est dire de l'Être même. Tout objet beau est donc capable de nous restituer dans notre vraie nature en nous convertissant à notre fin : il suscite en nous l'amour, qui n'est rien d'autre qu'un désir de retour. L'amour apparaît d'abord comme un besoin de posséder l'aimé pour se perpétuer par lui. L'objet aimé n'est alors qu'un moyen : ce n'est pas lui qu'on aime, l'amant s'aime soi-même et se veut immortaliser. Mais ce besoin égoïste n'est qu'une première étape. Une telle immortalité ne concerne d'ailleurs que l'espèce. Procréer dans le corps ou dans l'âme d'un étranger une image de notre personne éphémère, ce n'est pas durer nous-mêmes. Ce désir animal veut être purifié. C'est une telle purification que réalise l'amour, lorsqu'il s'adresse non plus à un être beau, mais à la Beauté dans cet être. Désormais on regarde l'aimé comme une fin. On le respecte : il porte une Forme divine. Il suffit qu'on le contemple et se repose en cette vue. Et il s'est produit à cette heure un changement remarquable. On a séparé l'individu concret de l'Idée qu'il participe. Il ne reste que de s'abandonner à ce mouvement ascensionnel que fait naître spontanément la connaissance de la Beauté. Du rayon on remonte au foyer. Et le désir s'accroît d'y fixer le regard de l'âme. Aussi bien la Beauté parfaite est-elle immuable par essence. Dès lors, dans la mesure où l'on s'y attache, ce qu'il y a de meilleur en nous communique avec l'éternel. C'est parce que les dieux cosmiques contemplent les Formes immuables qu'ils jouissent de l'immortalité.

5. L'immuable est l'éternel. L'éternel est le divin. La dialectique de l'intelligible immuable correspond à la dialectique du divin. Le *summum* d'intelligibilité et d'être s'identifie avec le *summum* du divin. Cette conclusion logique domine le néoplatonisme. Si l'on peut ainsi parler, l'Un est le Dieu le plus dieu. Il me paraît nécessaire d'attribuer à Platon la même doctrine. Avant lui, la tradition philosophique, conspire à désigner du nom de Dieu la cause première, quelle qu'elle soit, des mutations physiques et de l'ordre du monde : que l'on transpose cet ordre du physique au métaphysique, il est normal de transférer aussi la divinité suprême au Principe de l'ordre métaphysique, à l'Un-mesure. Socrate et le pythagorisme induisent à considérer la vie morale comme une

imitation de Dieu : or, ce que le sage imite, c'est le monde supra-terrestre où tout est régi par la Justice. L'ordre des essences dépend de l'Un-mesure qui est dit, dans la *République*, supérieur à l'essence, cause de l'être et de l'intellect ; ce Principe est père du dieu soleil qui exerce, sur le plan physique, les mêmes fonctions causales : or la divinité de ce Père se conclut à l'évidence d'un passage de la lettre à Hermias (1). La théologie platonicienne devient la chose du monde la plus inconséquente si l'on refuse de l'accorder avec les normes du système. Pourquoi ce divorce entre Platon religieux et Platon philosophe? Mais, si Dieu est l'Être, l'Un, le Bien, le Beau, la contemplation de l'Être est contemplation de Dieu. C'est dans un tel commerce que réside la béatitude. Être heureux, c'est être juste. Être juste, c'est imiter Dieu, c'est dire l'ordre idéal et le Principe de cet ordre. Pour l'imiter, il faut d'abord qu'on le connaisse. Cela ne fait point difficulté dans le cas du philosophe. La religion est essentiellement contemplative et morale, pratique de la justice en dépendance de la vue. Mais la masse peut-elle atteindre au culte en vérité? La religion populaire, avec ses temples, ses images, ses processions et ses fêtes, n'est-elle que fastueuse vanité? Si on la garde dans la cité nouvelle, ne doit-il pas exister quelque point de contact entre ce culte extérieur et la religion du sage? De nouveau la question s'impose. Car, si la vraie religion est contemplation de l'Être, si cette religion contemplative assure le bonheur, si le bonheur doit s'étendre à la totalité de l'État juste, il faut que chaque citoyen soit en mesure, peu ou prou, d'honorer la Divinité selon la règle et, l'honorant ainsi, d'être heureux. Il nous a semblé que les *Lois* résolvaient le problème à la condition d'y joindre l'enseignement des dialogues antérieurs. Les *Lois* insistent sur l'aspect de beauté dans la religion civique. Tout citoyen pratiquant la justice pour obéir au sage qui obéit à Dieu a part à la béatitude. C'est, si l'on veut, une contemplation indirecte. Mais ce même citoyen contemple directement grâce au chemin de la Beauté. Or cette Beauté s'offre surtout à lui dans les cérémonies du culte. Elle est partout répandue dans les représentations des dieux. Elle s'y trouve comme la marque essentielle de l'être divin. Car elle manifeste justement, dans cet être, l'ordre, la paix, la gravité sereine qui sont le privilège des Immortels. Les chants, les danses, l'« eucosmie » des sacrifices ont pour fonction principale de reproduire ces qualités. Le culte public, lui aussi, est imitation des dieux. Au surplus, les dieux mêmes l'ont voulu de la sorte, qui nous ont enseigné les rites, qui ont mené, à l'origine, les premiers chœurs. Or la beauté des fêtes, symbole de la beauté des dieux, exprime l'essence même du Beau en soi. Par cette voie du Beau, l'âme des humbles communique immédiatement avec l'Être suressentiel. De là, ce contentement intime où s'épanouit leur être le meilleur. L'amour désintéressé de la vertu se fortifie en eux d'un amour de complaisance à l'égard de ces symboles où se reflète le divin. Sur le dur chemin de la vie, on a bien là, au vrai, des « stations de repos » (1). L'âme y reprend courage pour mieux pratiquer la vertu. Elle y reçoit comme un pressentiment du bonheur qui attend le juste après la mort.

(1) *Ep.*, VI, 323 d.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'image de la cité régie conformément à la *θεωρία*. Tout au long de cette étude, la contemplation nous a paru un foyer de lumière qui éclairait l'ensemble du système et qui permettait d'en prendre une vue synthétique. Cela peut-être excuse notre travail. Au point de l'achever, un sentiment de mélancolie nous étreint. L'admirable portrait du sage contemplatif gouvernant un État juste suivant les normes de l'Être, peut-on le réaliser ici-bas par les seules forces de la nature? Platon l'a-t-il cru, l'a-t-il espéré? Il règne dans les *Lois* une gravité douce qui émeut plus qu'un sanglot. Ainsi parle celui qui a dépassé la douleur. Il n'a pas d'illusions sur l'homme. Quelquefois il semble même qu'il ne compte plus sur les dieux. Cependant il va de l'avant. Jamais il ne résignera son idéal. Jusqu'au bout il reste fidèle à la tradition d'héroïsme qui fit toujours battre un cœur grec, à l'exemple du héros Socrate, et à l'appel de ce Beau infini dont la flamme un instant conquise vers le milieu de la vie en réchauffe désormais et en dirige l'élan.

(1) *θεοὶ δὲ οἰκτείραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβάς*, *Lois*, II, 653 d. *Ἀνάπαυλαι, ἀναπαύσεις, ἀναπαυστήρια* sont les mots techniques pour signifier les lieux de repos sur une route, les haltes avec petits abris et sièges (*θῶκοι, ἀναπαυστήριοι*), cf. Hérod., I, 181, Aristoph., *Gren.*, 113, Platon, *Lois*, I, 625 b : *ἀναπαῦλαι κατὰ τὴν ὁδόν*, IV, 722 c : *καὶ ἐν ταύτῃ παγκάλῃ ἀναπαύλῃ τινὶ γεγόναμεν*, Eurip., *Hipp.*, 1137, Agathias, II, 21, p. 110.

APPENDICES

APPENDICE I

Cf. p. 33, n. 1.

Il faut étudier de plus près l'opinion de Burnet, *op. cit.*, pp. 33-35, ou plutôt des autorités sur lesquelles il se fonde. L'auteur recourt au garant le plus ancien, Platon, *Théét.*, 179 e : *αὐτοῖς... τοῖς περὶ τὴν Ἔφεσον* pour Héraclite (mais précisément un peu plus loin, 180 b, on nie que les Héraclitéens fussent des élèves : le texte est très significatif, *ποίοις μαθηταῖς, ὦ δαιμόνιε ; οὐδὲ γίγνεται τῶν τοιούτων ἕτερος ἑτέρου μαθητής, ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας, καὶ τὸν ἕτερον ὁ ἕτερος οὐδὲν ἡγεῖται εἰδέναι*), *Soph.*, 242 d : *τὸ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος* (cf. 216 a, 217a) pour l'école d'Élée, *Crat.*, 409b : *εἴπερ ἀληθῆ οἱ Ἀναξαγόρειοι λέγουσιν* pour Anaxagore. Ailleurs, p. 290, il invoque le témoignage de Théophraste (*Phys. Dox.*) selon lequel « Anaxagore aurait été un associé, *κοινωνήσας*, de la philosophie d'Anaximène ». Comme Anaxagore n'a pu connaître ce *φυσικός* en personne, « c'est donc que l'ancienne école ionienne survécut à la destruction de Milet en 494 av. J.-C. et continua de fleurir en d'autres cités de l'Asie ». Ces raisons n'ont rien de convaincant. Les doxographies postérieures à Platon et à Théophraste, calquées sur le régime des *successions*, sont évidemment hors de cause. Mais on se méfie même *a priori* et de Platon, fondateur de la première école dont l'existence ne fasse point doute, et de Théophraste, qui s'insère dans un organisme déjà bien établi. D'ailleurs que disent-ils ?

1) La mention d'Héraclitéens dans le *Théétète* n'implique pas l'existence d'une école au sens propre. « Disciples d'Héraclite », *οἱ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι*, 179 d, peut désigner des *partisans* de ce philosophe. Il suffit qu'il ait écrit, et que les livres du maître et de ses disciples aient répandu la doctrine. C'est le cas ici, *ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται*, 179e. Des plaisanteries d'Épicharme en Sicile, des polémiques de Parménide à Élée (cf. outre Diels, *op. cit.*, Zeller, *Ph. d. Gr.* [6], I 1, p. 684, n. 1. Nestle), du bavardage des gens d'Athènes dont Platon se fait l'écho, déduira-t-on le fait de trois écoles d'Héraclite en ces trois lieux ? L'expression *ἡρακλειτίζειν*, Arist., *Méta.*, *Γ* 5, 1010 a 10 (cf. aussi *Probl.*, 908 a 30 et 934 b 34 *ἡρακλειτιζόντων τινές*) ne signifie rien d'autre que « suivre » l'*Ἡρακλείτειος θέσις*, *Phys.*, I 2, 185 a 7, ou les *Ἡρ. λόγοι, δόξαι*, *Méta.*, A 6, 987 a 33, M 4, 178 b 14. Il faut entendre de même *ἐλεατικὸν ἔθνος* et « tenants d'Anaxagore ». Qu'on prenne garde à la nuance d'une formule comme *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι*, « ceux

qu'on *nomme* Pythagoriciens », pour faire allusion à une secte déterminée que Platon lui-même a connue.

2) Le dessein de Théophraste dans ses *Phys. Dox.* est clairement exprimé par Simplicius : *αὕτη μὲν ἡ σύντομος περίληψις τῶν ἱστορημένων περὶ ἀρχῶν οὐ κατὰ χρόνους ἀναγραφεῖσα, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς δόξης συγγένειαν*, *in Phys.*, f. 7 r° 25, *Doxogr.*, 484, 17-18 (Diels) et *Prolegom.*, p. 104, n. 4 : *verba non solum Simplicii sed etiam Theophrasti rationem describere possunt.* Ce rapport entre les *δόξαι* suffit à expliquer dès lors les liens personnels de maître à disciple que Théophraste imagine entre les *φυσικοί*. Ainsi pour Anaximandre, *successeur et disciple* de Thalès, *Doxogr.*, 476, 4 (si les mots *διάδοχος καὶ μαθητής* sont bien de Théophraste, cf. *Doxogr.*, *ad loc.*, note crit.), pour Anaximène *compagnon* d'Anaximandre, 476, 16 (*ἑταῖρος*), pour Empédocle *sectateur* de Parménide, 477, 18 (*ζηλωτής* : sur les rapprochements entre les deux poèmes, cf. Diels, *Parm. Lehrg.*, p. 62, 87, 89, 94, 102, 107, 110 ; sur la polémique d'Empédocle contre Parménide, *ibid.*, p. 21, 26, 92), pour Anaxagore *associé à la philosophie* d'Anaximène, 478, 18-19 (*κοινωνήσας τῆς 'Αναξιμ. φιλοσοφίας*), pour Archélaos *disciple* d'Anaxagore, 479, pour Xénophane *maître* de Parménide, 480, 6, 482, 14, et *disciple* d'Anaximandre, 482, 14-15, pour Leucippe *associé à la philosophie de* Parménide, 483, 12. Ces textes lus de près, on se rend compte que c'est en général un lien (similitude ou opposition) entre les *opinions* qui induit l'auteur à supposer une filiation *scolaire*.

Le cas d'Anaxagore est à ce sujet fort éclairant. Théophraste le rattache d'une part à Anaximène, *'Αναξαγόρας μὲν γὰρ κοινωνήσας τῆς 'Αναξιμένους φιλοσοφίας πρῶτος μετέστησε τῆς περὶ τῶν ἀρχῶν δόξας*, 478, 18-20, d'autre part à Anaximandre, *παραπλησίως τῷ 'Αναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν 'Αναξαγόραν*, 479,3-4, *παραπλησίως ποιῶν 'Αναξιμάνδρῳ*, 479, 16. En quoi consistent cette *communauté* et ce *voisinage*? Anaximandre a posé comme principe l'*ἄπειρον*, qui n'est aucun des quatre éléments, et de qui le mouvement éternel cause, par dissociation des particules contraires et réassociation des particules semblables, la production des êtres, cf. 476, 3-15 et *Prolegom.*, p. 133 *'Αν.... ἄπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀίδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν οὐρανῶν γενέσεως ἔλεγε.* Anaximène, *compagnon* d'Anaximandre, pose également (*καὶ αὐτός*) un principe unique et infini, et lui aussi (*καὶ οὗτος*) voit dans le mouvement éternel de ce principe la cause de tout changement. Il ne diffère d'Anaximandre qu'en ce qu'il assimile cet *ἄπειρον* à l'air, 476,16 - 477,5. Anaxagore achève ce progrès, *τὴν ἐκλείπουσαν αἰτίαν ἀνεπλήρωσε τὰς μὲν σωματικὰς ἀπείρους ποιήσας*, 478, 20-21. Il distingue, dans l'*ἄπειρον*, la matière et la motricité, l'une, composée d'une infinité de parcelles qui, comme chez Anaximandre, s'associent selon la loi de similitude, l'autre identifiée à un *νοῦς*, 479, 2-16. On voit donc comment il se rattache, en les *complétant*, à ses deux prédécesseurs, comment aussi ce complément peut être dit une transformation doctrinale, *μετέστησε τὰς περὶ τῶν ἀρχῶν δόξας*. Quel est, dès lors, le sens de *κοινωνήσας*? Il ne peut s'agir évidemment de rapports personnels. Reste qu'on entende cette communauté comme un voisinage intellectuel : le *κοινωνήσας τῆς 'Αναξιμένους φιλοσοφίας* est éclairé par le *παραπλησίως τῷ 'Αναξιμάνδρῳ λέγων*. Suivant la remarque de Simplicius, Théophraste n'est pas le premier à établir de tels rapprochements. Aristote l'a précédé dans cette voie. A propos du mouvement éternel de l'*ἄπειρον* qui par dissociation des contraires, cause la genèse des êtres, Simplicius observe : *διὸ καὶ τοῖς περὶ 'Αναξαγόραν τοῦτον* (Anaximandre) *ὁ 'Αριστοτέλης συνέταξεν*, 476, 14-16, cf. *Phys.*, I 4, 187 a 20-23, III 4, 203 a 15-b15, *Méta.*, A 2, 1069 b19. Si le Stagirite lie ainsi les deux Ioniens, ce n'est en raison que d'une parenté de *δόξαι*. Ce peut être une similitude, mais aussi bien une opposition. Tel est le cas pour Leucippe *κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας*(483, 12) qui, « loin de suivre, au sujet de l'être, la même voie que Parménide et Xénophane (dont, à coup sûr, il ne put être le disciple) prit, semble-t-il, le chemin opposé », *οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Π. καὶ Ξ. περὶ τῶν ὄντων ὁδόν, ἀλλ' ὡς δοκεῖ τὴν ἐναντίαν.* L'expression serait étrange si l'on voulait montrer en Leucippe un *membre de l'école* d'Élée. Il faut donc admettre une influence par le livre. Or ce genre d'influence, une fois au moins, est attesté sans laisser place au doute. « Diogène d'Apollonie, qu'on peut dire à peu près le dernier de ceux qui s'intéressèrent à ces questions (physiques), écrivit un ouvrage composé pour la plus grande partie d'opinions empruntées, les unes à Anaxagore, les autres à Leucippe, *τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε τὰ μὲν κατὰ 'Αναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον · τὴν δὲ κτλ.*, 477, 6-8. Certes, Diogène n a pas été en même temps élève d'Anaxagore et de Leucippe. Au surplus, *συμπεφορημένως γέγραφε* désigne clairement une sorte de compilation éclectique où l'on utilise des ouvrages antérieurs. Voilà donc une tradition livresque. Platon en rapportait une autre pour Héraclite, *Théét.*, 179e. Est-il besoin de rappeler le récit du *Phédon*, 97b, Socrate lisant avidement le *π. φύσεως* d'Anaxagore qu'on pouvait se procurer pour une drachme, *Apolog.*, 26 d-e? Le rangera-t-on, pour autant, dans l'*école* d'Anaxagore? Y eut-il une école d'Anaxagore? (Dans le même sens, cf. Zeller, *op. cit.*[6], I 2, p. 1205, n. 1).

APPENDICE II

Cf. p. 37, n. 1.

Si les allusions de l'*Antiope* ou de la *Médée* sont de précieux t moignages quant à la vie d'Anaxagore, elles valent plus encore po nous faire connaître les préférences du poète. L'antiquité nous montre abîmé en sa rêverie dans une grotte de Salamine. Légen exquise, dont les modernes acceptent le symbole. Peut-être est- trop chercher que de vouloir déterminer une évolution dans l'âr d'Euripide. Car peu de tragédies sont sûrement datées. Et le p qui est certain n'offre pas assez de matière. N'oublions pas, au su plus que ce poète est dramaturge. Il traduit les sentiments, les pensé de ses personnages. Il serait vain, par exemple, de lui attribuer propre l'exaltation des *Bacchantes* pour en déduire une conversio Euripide, enfin, est ami des *δισσοὶ λόγοι*. Il soutient volontiers pour et le contre. On l'a répété, il est le sophiste de la scène. So ces réserves, une vérité demeure. Les héros les plus aimés, les pl tendrement caressés par ce tragique, ceux qui attirent la sympatl et qui incitent au rêve, sont des êtres jeunes et purs qui ne conna sent pas la vie et se tiennent, en quelque sorte, à l'écart de la socié « Ce poète, dit un fin critique (H. Weil, *Sept tragédies d'Eurip* p. 306), n'avait pas l'habitude de peindre les hommes en beau : les représentait tels qu'ils sont (cf. Arist., *Poét.*, 25 : *Σοφοκλῆς ἔφ αὐτὸς μὲν οἵους δεῖ ποιεῖν, Εὐριπίδην δὲ οἷοι εἰσίν*). Mais il consolait du spectacle de la réalité en contemplant l'idéal, tel qu le trouvait dans quelques âmes d'élite, âmes jeunes que l'expérien de la vie n'a pas encore flétries, que l'égoïsme n'a pas encore dég dées, et qui forment ce qu'on peut appeler le paradis d'Euripid *Hippolyte* est l'adolescent qui, pour sa dame, Artémis, va cuei en des prairies vierges, où ne paissent point les troupeaux et q jamais on ne fauche, un bouquet de fleurs printanières. Parler à déesse, entendre sa voix, lui offrir ces menus présents d'un co timide, voilà où il prend ses délices. Il aime les chiens et les cheva la nature sauvage, les longues courses par la montagne ou sur plages. Cypris l'effraie. Il n'a que répugnance pour les artifices la vie sociale. *Ion*, c'est l'enfance heureuse à l'ombre d'un sanctua Voyez-le, au frais matin, balayer le parvis du temple ; il gazou comme un oiseau. Quand les premiers rayons dorent les Phédriad il salue Apollon. Orphelin, le dieu et la Pythie lui tiennent lieu parents. Ensemble ils l'ont nourri, élevé. Il ignore le mal. Sa jo

née se compose d'occupations régulières et cependant toujours neuves : chaque heure amène un groupe de pèlerins nouveaux. Il jouit ainsi d'une vie de *σχολή*, loin de la foule. Il prie les dieux, ne voit que visages joyeux, n'entend que propos aimables : car il ne convient point de se lamenter dans le temple. Bien le plus rare, la nature et la loi conspirent à le rendre juste au regard du dieu. Pourquoi quitter cette douce existence ? Pourquoi suivre Xouthos ? Les grandeurs ne l'attirent pas. Si, fils du roi d'Athènes, il néglige les soins de l'État, on l'estimera un zéro. Si, désirant les hautes charges, il veut être quelqu'un, le petit peuple le haïra. On hait tout ce qui vous dépasse. Les gens de bien, les sages qui vivent, silencieux, à l'écart des affaires publiques, le railleront comme un fou. Quelle folie d'aller perdre son repos dans une cité pleine d'agitation ! Enfin, ceux qui aspirent aux dignités lui feront une guerre continuelle. Tel est le sort des puissants. Mieux vaut demeurer où il est, simple esclave d'Apollon. « Je n'ai point de goût pour le bruit, je n'aime pas les richesses. Ma fortune tiendrait dans mes mains, mais je ne connais nulle peine. Laisse-moi, ô père, me contenter de moi-même et jouir délicieusement d'un sort médiocre ». Cf. v. 585-647, réponse du jeune Ion à l'invite de Xouthos. Ce discours, plein d'allusions au régime de la cité *φόβου πλέα*, exprime à coup sûr les sentiments du poète. Il revient maintes fois sur ce thème de la vie tranquille des petites gens. Dans l'admirable début d'*Iphigénie à Aulis*, Agamemnon qui porte un lourd secret, qui ne peut le porter tout seul, réveille, avant l'aurore, son vieux serviteur. Il le presse : « Allons, vite, sors de la tente ». L'esclave sort. Mais, alors, Agamemnon reste muet. Il lève les yeux vers le ciel constellé. Il respire le silence de cette nuit. Quel contraste avec le trouble de son âme. « Tout se tait, les oiseaux et la mer. Les vents se taisent aussi sur l'Euripe endormi ». Le vieillard interroge. Pourquoi ce réveil imprévu ? Que lui veut-on ? Alors le roi : « Ah ! je t'envie, vieillard, j'envie tes jours sans péril. Ils couleront, jusqu'au dernier, purs de tout crime, à l'abri de la gloire. Que de malheurs pour les puissants ! ». Il faut avoir bien peu de goût pour enlever à Euripide ce mouvement. Le sentiment est le même dans le portrait du bon laboureur époux d'Électre, *Électre*, 396-390. « Cet homme n'appartient pas à la noblesse d'Argos. Il a peu de fortune, il n'est qu'un homme dans la foule. Et pourtant c'est un sage. Quand laisserez-vous cette erreur de juger sur les apparences ? Tel est riche et méprisable, tel pauvre et plein de jugement ». De pareils traits abondent.

L'idéal ainsi loué par le poète porte un enseignement. Au vrai, ni Hippolyte, ni Ion, ni le laboureur de l'*Électre* ne sont des contemplatifs pour autant que ce mot implique, chez les anciens, une vie de recherche intellectuelle. Mais ils mènent une vie « apolitique » et, en ce qui regarde les deux jeunes gens, une vie proche de la divinité. Leur joie est de la servir, de l'aimer. Loin du bruit, loin des hommes, dans le silence de la nature ou à l'intérieur du temple, ils conversent avec elle. Et c'est à forger ces images, pures et juvéniles, que le

poète lui-même trouve la paix. Il rêve ainsi un monde imaginaire qui le console de ce monde. Il situe ces héros auprès des dieux. Artémis vient recueillir le dernier souffle de celui qui l'aimait. Apollon sauve la vie de son petit servant. Tout ce que renferme de tendresse un cœur d'homme, le poète le répand dans la scène, ensemble triste et suave, de la mort d'Hippolyte. Si l'on veut connaître l'âme religieuse d'Euripide, c'est ici, et dans l'*Ion*, qu'il la faut chercher. Or cette âme a des accents auxquels Platon fait écho. Tout au long des dialogues de la maturité, on entend le même appel, la même invite au voyage. Sur un autre plan, avec plus d'expérience, une pensée plus mûre, le sage du *Théétète* est le frère d'Ion et d'Hippolyte. Euripide se montre ainsi un précurseur.

APPENDICE III

Cf. p. 237, n. 1.

La meilleure étude sur ce mot fameux est celle de H. Gomperz, *op. cit.*, pp. 200 ss. J'en analyse et discute ici les conclusions.

A) Le texte.

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (*sic* Sext. Empir., *adv. math.*, VII, 60 : *τῶν δὲ μὴ ὄντων*, *Théét.*, 152 a).

πάντα χρήματα doit être entendu dans le sens de *toutes choses*, *tout* (substances, qualités, concepts abstraits, cf. *Protag.*, 361b) et non pas seulement de *tous les singuliers concrets*. Dès lors, *ἔστιν* ne vise pas seulement la *réalité substantielle* qui ne peut appartenir qu'à de tels singuliers concrets, mais *le fait d'exister* de quelque manière que ce soit. *ὡς* = *que*, non pas *comment*. Dès lors, *μέτρον* a le sens de *critère* comme le signale très justement Sextus (*Pyrrh. hypot.*, I, 216), et non pas le sens propre de *mesure*. Le mot de Protagoras revient donc à ceci. *Le signe distinctif qui permet de séparer l'être du non-être est en relation de dépendance à l'égard de l'homme* : c'est un *πρός τι*, cf. Sext. Empir., *adv. math.*, VII, 60, et *Pyrrh. hypot.*, I, 216.

En ce cas, deux questions se posent : Quelle est la nature de cette *relation* ? Que veut-on dire par *l'homme* ?

B) Interprétation.

a. 1ère *question*.

Trois textes permettent de répondre à la première question : *Théét.*, 152a (cf. *Crat.*, 385e), Arist., *Méta.*, Γ 4, 1007b23 (cf. 5, 1009 a 7), Sext. Empir., *adv. math.*, VII, 60 (cf. *Pyrrh. hypot.*, I, 219). Ces témoignages s'accordent à prononcer que *ce qui existe pour l'homme, c'est ce qui apparaît à ses sens* (*φαίνεσθαι*) *et ce qui apparaît à son esprit* (*δοκεῖν* au sens le plus large, pour désigner tout ce qui n'est pas apparence sensible). Que le *δοκεῖν* ne soit pas un simple synonyme de *φαίνεσθαι*, c'est ce que prouvent les exemples du *Théétète*, 167c, où Protagoras déclare que les choses qui *apparaissent* à l'homme justes et belles (*οἷά γ' ἂν δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ*) *sont* bien telles aussi pour l'homme, aussi longtemps que dure cette *δόξα* : le juste et le beau ne sont pas objets d'*αἴσθησις*. Dès lors, le mot de Protagoras ne va pas à réduire toute connaissance à la connaissance

sensible, mais il fait dépendre de l'appréhension humaine l'existence de toute réalité.

Encore faut-il préciser. Aristote a déjà remarqué (*Méta.*, *I* 1, 1053 a 35 ss.) que si, dans le mot de Protagoras, on peut remplacer l'*homme* par *celui qui connaît par l'intelligence ou par les sens* (*τὸν ἐπιστήμονα ἢ τὸν αἰσθανόμενον*), le propos a bien quelque sens, mais ne va pas loin (*οὐδὲν δὴ λέγων περιττὸν φαίνεταί τι λέγειν*). Car une réalité n'existe évidemment pour moi en tant que connue que si je la connais et dans l'instant où je la connais. Mais les autres témoignages du Stagirite prouvent qu'il n'admet pas cette exégèse et que le vrai sens du mot est à ses yeux celui-ci : l'existence *objective* de la chose dépend de la connaissance que j'en ai. L'*εἶναι* se confond avec un *τινὶ εἶναι*. C'est ce que Sextus exprime quand il dit que, selon l'Abdéritain, la vérité est un *πρός τι*.

Notons enfin que, de cet aphorisme, deux conséquences se peuvent également tirer. On peut en conclure que l'être n'est rien d'autre que ce qui est appréhendé par la connaissance sensible ou intellectuelle de l'homme. Mais on peut en conclure aussi bien que tout ce qui est appréhendé par la connaissance sensible ou intellectuelle de l'homme, que tout *φάνεν*, toute *δόξα*, est, très réellement, de l'être.

Résumons donc :

L'existant et le non-existant se distinguent d'après leur relation à l'égard de l'homme ; ce que l'homme appréhende par les sens ou par la pensée existe à ses yeux ; ce que l'homme n'appréhende ni par les sens ni par la pensée n'a point à ses yeux d'existence (cf. H. Gomperz, *op. cit.*, p. 217).

b. 2° *question.*

Maintenant, que veut dire *l'homme*? S'agit-il de l'homme *genre* ou de l'homme *individu*?

Commençons par montrer qu'il n'y a pas contradiction entre ces deux opinions. Car, s'il est vrai que tout ce qui apparaît à chaque individu existe pour cet individu et que rien de ce qui n'apparaît point à un individu n'a pour lui d'existence, il en résulte que ce qui apparaît à tous les hommes existe aussi pour eux tous et que ce qui n'apparaît à aucun homme n'existe non plus pour aucun. Le sens *générique* se déduit donc du sens *individualiste*. Sextus le prouve qui, au terme d'un exposé où *homme* est pris au sens d'individu, conclut ainsi : « tout ce qui apparaît aux hommes existe, ce qui n'apparaît à aucun des hommes n'existe pas » (*Pyrrh. hypot.*, I, 219). A l'encontre, si tout existe qui apparaît à tous les hommes, si rien n'existe qui n'apparaît à aucun homme, il en résulte que ce qui n'apparaît point à un individu donné n'existe pas non plus pour lui : le rouge ou quelque couleur que ce soit n'existe pas plus pour l'aveugle que l'ultra violet pour ceux qui voient. Si l'*εἶναι* se confond avec un *τινὶ εἶναι*, c'est, dans les deux cas, l'apparence qui fonde l'être.

Mais quel sens, générique, individualiste ou les deux ensemble, Protagoras a-t-il donné lui-même au mot *homme*? Chacune des trois acceptions a des textes à l'appui.

(1) Nestle (*ap.* Zeller [6], I 2, p. 1357, n. 1) a essayé d'établir que Protagoras entend par *ἄνθρωπος* aussi bien l'individu qu'une collectivité déterminée, les Grecs, les Perses, les Égyptiens, etc. Il cite en effet deux textes qui ont échappé à H. Gomperz, savoir Eurip., *Phénic.*, 499 ss. : *εἰ πᾶσι ταὐτὸ καλὸν ἔφυ σοφόν θ' ἅμα, — οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις· — νῦν δ' οὔθ' ὅμοιον οὐδὲν οὔτ' ἴσον βροτοῖς — πλὴν ὀνόμασιν, τὸ δ' ἔργον οὐκ ἔστιν τόδε* (où le sens supposé est évidemment l'individu puisque ce sont des individus qui disputent sur ce qui est bien) et *fragm.* 19 Nauck : *τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ* (où le sens supposé est évidemment la collectivité puisque c'est d'une collectivité que les lois condamnent ici telle pratique — le mariage entre frère et sœur, cf. Xénoph., *Memorab.*, IV, 4, 20). Peut-être ce double sens, individualiste et collectif, aurait-il été le sens originel du mot de Protagoras si l'on en juge d'après *Théét.*, 172a : *οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτικῶν, καλὰ μὲν καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα καὶ ὅσια καὶ μή, οἷα ἂν ἑκάστη πόλις οἰηθεῖσα θῆται, νόμιμα αὑτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἑκάστῃ, καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι*, où il faut sauvegarder à la fois et la valeur absolue du *νόμος* à l'égard de la cité qui le pratique et la relativité de cette valeur vu la diversité des pratiqes de telle à telle cité.

(2) A l'appui du sens *générique* viennent surtout trois textes : Sext. Empir., *Pyrrh. hypot.*, I, 219 ; Arist., *Méta.*, Θ 3, 1046b 29 ss. ; ss. ; Hermias, *Irrisio gentil. philos.*, 9 (*Vorsokr* [2], p. 532, 1). Toutefois, comme on l'a noté, la phrase de Sextus achève un exposé où *l'homme* est pris suivant l'acception individualiste, et, dans les deux autres témoignages, le sens est *distributif* plutôt que proprement *collectif*. En effet, dans le passage invoqué des *Métaphysiques*, Aristote combat la position des Mégariques selon laquelle la puissance ne se distingue pas de l'acte — le bâtisseur, dit-on, n'a puissance de bâtir qu'alors seulement où il exerce cette puissance ; lorsqu'il ne bâtit pas actuellement, il n'a pas la puissance de bâtir : — « à ce compte, répond le Stagirite, ni le froid ni le chaud, ni le doux ni quoi que ce soit d'entre les sensibles n'existera s'il n'est pas actuellement senti, en sorte que les Mégariques en reviennent au mot de Protagoras » (1047 a 4-7). Le sens distributif semble ici préférable. Aristote ne dit pas : « Ce qui apparaît à *tous* les hommes (sens *collectif*) existe ; ce qui n'apparaît à aucun homme n'existe pas ». Il entend : « Ce qui apparaît à *un* homme quel qu'il soit (sens *distributif* : le sens individualiste serait : « ce qui apparaît à *chaque* homme »), existe, etc. ». Telle est aussi la signification du témoignage d'Hermias : « C'est l'homme qui délimite les objets et qui en juge (*ὅρος καὶ κρίσις*), ceux qui tombent sous les sens existent, ceux qui ne tombent pas sous les sens n'entrent pas dans la catégorie de l'être ». Il est clair qu'on suppose ici le sens distributif : tout objet qui tombe sous les

sens d'un homme quel qu'il soit existe. Il n'est pas requis que cet objet tombe sous les sens de tous les hommes. En résumé, les témoignages en faveur de l'homme *genre* inclinent à adopter le sens distributif.

(3) Mais c'est bien l'homme *individu* qui a pour lui la tradition la plus riche et la plus valable. Cette exégèse se présente sous deux aspects. D'une part, si l'individu est juge de l'existence des choses, à toute apparence sensible ou intellectuelle correspond un objet réel ou une qualité réelle de l'objet : *tout est donc vrai*, πάσας τὰς αἰσθήσεις καὶ πάσας τὰς δόξας ἀληθεύειν. D'autre part et en conséquence, si tout est vrai, si, quand j'affirme une vérité, j'affirme *ma* vérité, et si mon contradicteur fait de même, s'il affirme lui aussi *sa* vérité, c est que ces deux vérités contradictoires répondent à deux aspects différents mais également réels d'un même objet, et dès lors *il n'est plus possible de contredire* puisqu'il n'y a contradiction que si l'on vise de part et d'autre un aspect identique et que nous parlons à cette heure de deux aspects différents : d'où la conclusion οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. La première conclusion est attestée par PLATON, *Crat.*, 385e, *Théét.*, 152 a ss., 166c, 170d-171a ; la seconde par PLATON encore, *Euthyd.*, 285d-286c (j'ai étudié la portée de ce texte dans mes *Antisthenica*, *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, XXI, 1932, pp. 345-376), et Aristote, *Méta.*, *Γ* 4, 1006 a 2 ss., 1007 b 19 ss. ; 5, 1009a 5 ss. Sextus enfin penche entièrement pour l'acception individualiste (*adv. math.*, VII, 60 et 389) et son témoignage a d'autant plus de prix qu'il nous fait connaître ailleurs (*Pyrrh. hypot.*, I, 216 ss.) les origines philosophiques et, par suite, la vraie signification de notre aphorisme. C'est le texte traduit plus haut (pp. 237-239). Gomperz, avec raison, lui accorde le premier rang parmi les δόξαι sur Protagoras.

C). PORTÉE DE L'APHORISME.

L'essence du témoignage de Sextus réside en deux points. (1) Tout ce qui nous apparaît a son fondement dans la matière (τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ), en sorte que la matière, pour ce qui est d'elle-même, contient virtuellement l'être de toutes les apparences possibles. (2) Dans cette masse fluente d'aspects différents, chaque individu saisit l'aspect qui est en harmonie avec ses propres dispositions ; comme ces dispositions diffèrent d'individu à individu et, dans le même individu, selon l'âge et l'humeur, selon qu'il dort ou qu'il veille, les apparences seront elles aussi différentes, mais elles seront toutes vraies ; différentes et également vraies, elles ne prêteront plus à la contradiction, car on ne contredit que si l'on parle d'un seul et même aspect.

De ces deux points il résulte que la doctrine de Protagoras est une doctrine *relativiste* et qu'elle est une doctrine *dogmatisante*, comme le note très justement Sextus (δογματίζει). Est-ce à dire avec H. Gomperz, qu'elle ne soit pas *subjectiviste* ? Elle ne l'est pas dans le sens absolu, par le fait même que *l'homme* n'est pas pris absolument pour *tous les hommes*, mais désigne chaque individu : les différentes qualités des choses ont leur fondement réel dans la matière, elles ne dépendent pas de notre perception. D'autre part, si l'on considère l'ensemble de ces qualités qui constitue précisément la chose, on voit que cet ensemble, comme tel, échappe à notre appréhension. De ce qu'aucun de nous ne saisit toutes les qualités à la fois, il ne faut pas conclure que, dans leur totalité, elles n'existent point.

Cependant la doctrine n'en demeure pas moins subjectiviste quant à tel aspect déterminé. C'est l'état de l'individu qui est alors juge de l'existence ou de la non-existence de cet aspect. Et ce jugement sera vrai, précisément parce qu'il sera subjectif. En d'autres termes, c'est au *sujet* que telle apparence déterminée est *relative*. De ce que le sujet la nie parce qu'il ne l'éprouve point, on ne peut déduire qu'elle n'existe pas absolument, la contradictoire reste vraie, οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν. Mais on en doit conclure qu'elle n'existe pas pour ce sujet, et donc que, pour lui du moins, elle est absolument inexistante. C'est, si l'on veut, un *subjectivisme relatif*, mais c'est un subjectivisme.

Dès lors, les critiques de Platon, qui visent tout justement une doctrine de cette sorte, gardent leur poids, et l'on voit sans peine combien ce relativisme peut engendrer de maux. Si en effet l'exposé de Sextus (*Pyrrh. hypot.*, I, 217 ss.) ne vise pas seulement l'apparence sensible, mais ce qui paraît à l'esprit (τὸ δοκοῦν), s'il est donc vrai que des notions telles que le bien, le juste, le pieux, etc., peuvent varier d'individu à individu et, dans chaque cas, correspondre au réel (ἀληθεύειν), si deux opinions (δόξαι) contradictoires touchant le bien, le juste, le pieux, etc., ne doivent être tenues que pour deux aspects différents, mais également fondés dans l'être, de ces concepts, en sorte qu'il soit impossible de contredire, de décider, par suite, lequel de ces aspects est le plus valable, on devine à quelle anarchie morale on se trouve inévitablement conduit. Ce qu'on peut nommer, avec H. Gomprez, le *dogmatisme* de Protagoras n'a pas des effets moins ruineux qu'un subjectivisme absolu : on ne va qu'à renforcer le sens propre de l'individu puisqu'on lui garantit ainsi la véracité de son jugement. En résumé, de quelque façon qu'on l'appelle, la doctrine du sophiste subvertit le νόμιμα. Et cette subversion est telle que non seulement on renverse les données morales existantes, mais qu'il n'y a même plus moyen de discerner par quoi on les remplacera. Tout au plus est-il permis de dire, d'après l' « apologie de Protagoras » (*Théét.*, 166 d ss.), que, dans un sens tout empirique et, si l'on veut, pragmatique, certaines dispositions sont meilleures, plus saines, plus propices à l'ordre public, et que, dès lors, sans qu'elles soient aucunement plus vraies, on les peut estimer plus utiles et bienfaisantes, ἃ δή τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.

APPENDICE IV.

Cf. p. 240, n. 3.

Je ne serais pas éloigné d'admettre la thèse de H. Gomperz touchant le caractère du π ε ρ ὶ φ ύ σ ε ω ς, mais sans accepter les conséquences qu'il en tire, *op. cit.*, pp. 22-35. Comparant le morceau du π. φύσεως, cité ou résumé par Sextus Empiricus et qui porte la marque d'une authenticité certaine, avec les deux déclamations de l'*Hélène* et du *Palamède*, Gomperz en conclut (1) que ces deux derniers exercices sont bien de Gorgias ; (2) que le premier n'est, comme les deux autres, qu'un *παίγνιον*, un jeu de rhétorique où le sophiste se plait à défendre ou une cause désespérée (*Hélène*, π. φ ύ σ ε ω ς) ou une bonne cause par des moyens étranges (*Palamède*) pour faire étalage de sa virtuosité et démontrer ainsi la puissance de son art. On aurait là un nouvel exemple à l'appui de la prétention bien connue : *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*. Rien de plus. Gorgias lui-même n'a pas pris au sérieux sa réussite. Il a soutenu le *contre*. Il eût aussi bien défendu le *pour* si le jeu n'eût été trop facile : on a plus de mérite à faire triompher le paradoxe que la *δόξα* commune. Dans ces conditions, notre seul témoignage ancien sur le π. φ ύ σ ε ω ς, celui d'Isocrate au début de l'*Hélène* ne viserait pas le nihilisme de Gorgias en tant que philosophe — il n'était pas philosophe, — mais son goût de rhéteur pour les sujets bizarres propres à le faire briller davantage.

Le texte d'Isocrate semble en effet assez favorable à cette exégèse. Le sophiste s'en prend à tels de ses contemporains qui *μέγα φρονοῦσιν* quand, ayant choisi quelque thème étrange et paradoxal (*ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον*), ils se tirent à peu près de cette aventure. C'est un propos risible et qui n'est même pas neuf. Protagoras et tous les sophistes de son temps nous ont laissé des exploits de même nature, et encore beaucoup plus « laborieux » (*πραγματωδέστερα*). Suivent les exemples de Gorgias, de Zénon et de Mélissos, dont « l'audace ne peut guère être dépassée ». La suite des pensées l'indique : Isocrate paraît vouloir caractériser des sortes de gageures littéraires plutôt que des doctrines philosophiques. « Ces ancêtres ont clairement prouvé qu'il est facile de machiner un discours mensonger sur un sujet quelconque : à quoi bon tant d'efforts pour ne pas faire mieux ? Laissez-là ces jongleries (*τερθρεία*) où l'on prétend défendre par des mots ce dont les faits, depuis longtemps, ont démontré l'erreur. Poursuivez la seule vérité ». Enfin, dans un passage de

l'*Hélène* (13, cf. *Vorsokrat.*[5], p. 559), Gorgias met les disputes des savants (*μετεωρολόγοι*) et des philosophes sur le même pied que les discours judiciaires : les unes et les autres ont pour résultat de faire accroire à des choses par soi incroyables et inévidentes, ce qui prouve la force de la persuasion (*πειθώ*). Tout semble donc se réduire à des exercices de rhétorique (*τέχνη*). Cette interprétation est spécieuse et conforme à l'idée générale que l'ensemble des témoignages nous fait concevoir des sophistes.

Est-ce à dire qu'il n'y ait point, là, de « nihilisme » et que l'influence de Gorgias n'eut rien de pernicieux ? C'est, à mon sens, tout le contraire. On l'a remarqué déjà (WINDELBAND, *Gesch. d. Philosophie*[2], p. 72, cité par H. GOMPERZ, *op. cit.*, p. 2), si l'ouvrage de Gorgias a bien l'allure d'une farce (le titre à lui seul en est une : *De la nature ou du non-être*), qu'il ait pu l'écrire, qu'il ait eu, avec ce tour d'esprit, le succès que l'on sait auprès de la jeunesse d'Athènes, montre à quel degré de scepticisme il en était venu lui-même et ses disciples après lui. Il est moins grave de dogmatiser contre l'existence de l'être que de s'amuser d'un tel problème. Le mot d'Isocrate cité par H. Gomperz à l'appui de sa thèse se retourne contre cet auteur : « quittez ces jongleries... poursuivez la vérité ». Tout le dessein d'Isocrate sera précisément d'instituer une rhétorique sérieuse, fondée sur le vrai. Il la nommera philosophie. Il tiendra son école pour l'égale de celle de Platon. Il prétendra viser au même but de réforme et de vraie sagesse. Sa jalousie viendra de là. Rivaux peut-être, tous deux à leur manière n'en ont pas moins voulu répondre à un besoin identique en réagissant contre le même mal. A s'aveugler sur les méfaits de Protagoras et de ses pareils, on ne comprend plus les efforts parallèles de Platon et d'Isocrate. Au vrai, Socrate lui-même devient inintelligible. Cela fait beaucoup d'inconvénients.

Ajoutons qu'il n'est pas tout à fait exact que les anciens, avant Sextus, n'aient pas pris au sérieux le scepticisme de Gorgias. Dans le *Phèdre*, 267 a, Platon le range au nombre des sceptiques qui *πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον*. Dans l'*Antidosis*, 268 ss., Isocrate le met sur le même plan qu'Empédocle, Ion, Alcméon, Parménide et Mélissos qu'il regarde comme des philosophes, cf. NESTLE, *ap.* ZELLER[6] (1920), I 2, p. 367, n. 2.

APPENDICE V

Cf. p. 244, n. 2.

Comme le fait remarquer Diels, *Vorsokrat.*², p. 555, 22, on trouve des renseignements analogues dans Ps. Aristot., *de Mel. Xenoph. Gorg.*, 5-6, 979a 11-980b 21. Cet ouvrage que Diels attribua tour à tour à un péripatéticien du IIIe s. av. J. C. (*Doxogr.*, p. 108), puis à un éclectique de l'époque romaine (*Vorsokrat.*², p. 36), doit être daté, selon H. Gomperz (*op. cit.*, pp. 31 et 33, n. 39a), du Ier s. ap. J. C. Mais Gomperz a tout intérêt à en abaisser la date puisque l'auteur du *de Mel.*, comme Sextus, prend Gorgias au sérieux, alors que le *π. φύσεως* n'est, pour Gomperz, qu'un *παίγνιον*. La source commune du *de Mel.* et de Sextus serait ou Aristote lui-même (Diels) ou Théophraste. Gomperz penche pour Théophraste. Il note avec raison que, dans aucun des écrits du Stagirite, Gorgias n'est traité en philosophe. Platon de même le tient pour un rhéteur. C'est plus tard seulement que les recherches sur le *κριτήριον* auront induit à discuter sérieusement le *π. φύσεως*. Les arguments concordent à peu près dans les deux recensions, mais celle de Sextus est mieux conduite et plus claire. Avec Diels et Gomperz nous l'avons préférée (le texte du *de Mel.* est d'ailleurs en fort mauvais état).

Le *de Mel.* fait connaître avec certitude que Zénon est bien l'une des sources de Gorgias : la nature même de sa dialectique décelait une telle origine. Or, dans l'argument I 2 a' : « l'être n'est pas un, car, un, il serait quantité discrète ou continue ou grandeur ou corps », le *de Mel.* signale pour ce dernier cas : « qu'il ne soit pas corps... Gorgias le prouve par l'argument de Zénon » (979 b 36). Cela se rapporte au fragm. 1. (Diels) de Zénon : *εἰ δὲ ἔστιν, ἀναγκὴ ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου*, *Vorsokr.*², p. 133, 6 (cf. Sext. Emp., *adv. math.*, VII, 73 : *σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἕξει*, *Vorsokr.*², p. 553, 25-26). Un peu plus loin, après ce même argument I 2 a'-b' : « l'être n'est ni un ni plusieurs », le *de Mel.* ajoute que Gorgias a également nié que l'être qui, s'il existe est ou immobile ou mû, soit en fait l'un ou l'autre (980 a 1 : le texte est très endommagé). Enfin, le troisième point du raisonnement (« supposé que l'être existe et qu'il puisse être saisi, il demeure informulable ») est complété comme il suit (980 b 8-17) : « Supposé même que l'être soit formulable, [celui qui l'entendrait formuler ne le comprendrait pas. En effet], et celui qui l'entend formuler et celui qui le for-

mule sont censés le connaître tous les deux. Mais comment celui qui l'entend formuler concevra-t-il même chose que celui qui le formule? Impossible que le même concept se trouve à la fois en deux sujets spatialement indépendants l'un de l'autre : car, en ce cas, l'Un se trouverait deux. Supposé, dit-il, que l'être subsiste ainsi en deux sujets tout en demeurant le même, rien n'empêche que l'être ne leur paraisse pas semblable, puisque ces deux sujets ne sont pas en tout point semblables ni ne demeurent dans le même lieu, car, s'ils demeuraient dans le même lieu, ils ne seraient plus deux sujets, mais un seul (*εἰ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ εἶεν, εἷς ἂν ἀλλ' οὐ δύο εἶεν* Gomperz : *εἴ τι ἐν τοιούτου εἴησαν, ἀλλ' οὐ δύο εἶεν* Bekk.). [Supposé enfin que l'être paraisse semblable aux deux sujets, il ne serait pas connu pour autant, vu que] les sensations d'un seul et même sujet peuvent ne pas être semblables dans un même temps donné, mais les unes lui viennent par l'ouïe, les autres par la vue, et en outre elles diffèrent de l'instant passé à l'instant présent. A fortiori, deux sujets différents n'auront pas mêmes sensations ». (Pour compléter la suite logique, je me suis aidé de la note de H. Gomperz, *op. cit.*, p. 23, n. 28).

APPENDICE VI

Cf. p. 266, n. 1.

Une dernière instance, qui paraît décisive à M. Mugnier (*op. cit.*, pp. 130-132), c'est que le Bien est cause efficiente et que le Démiurge est essentiellement conçu comme cause organisatrice. Dès lors, ils doivent se confondre. Il est vrai que le Bien est cause : cause de l'intelligibilité (c'est l'Un principe unifiant des Formes, l'Un-limite du *Philèbe*), du mouvement et de l'être. Mais l'on voit que cette cause efficiente, selon qu'il s'agit du mouvement ou de l'être, ressortit à l'ordre soit de la fin, soit de la forme. Qu'elle soit, pour le mouvement, la fin, c'est là un « dogme » non pas seulement de Platon et d'Aristote, mais de tout système intellectualiste chez les Grecs. En peut-il être autrement ? Le Bien, par définition, par essence, est τὸ οὗ ἕνεκα, ce en vue de quoi on se meut, on agit, on produit. C'est pourquoi l'Acte Pur, Intelligible qui « s'intellige », Pensée qui se pense, sera, chez Aristote, cause du mouvement de l'univers, mais non pas cause de l'existence. Le Bien est terme de l'amour : κινεῖ ὡς ἐρώμενον. Pour aimer, il faut être. Si le Bien est cause de l'existence, ce n'est pas, selon Platon, en tant que fin, mais en tant que principe formel. Il y a une formalité de l'existence comme il y a une formalité de l'essence. Et cette formalité de l'existence est justement la formalité du principe tout premier en qui l'essence n'est rien d'autre que l'être même. C'est en déterminant, en limitant, en unifiant les Idées subordonnées qu'il les fait être, γένεσις εἰς οὐσίαν. Un tel rôle revient à la cause formelle. D'autre part, à titre de fin, le Bien met en branle tout le mouvement dialectique. Et les Idées, à leur tour, attirent à elles les sensibles. Elles aussi sont fins. Le processus des générations a pour moteur secret le désir de l'immortalité, c'est dire le désir de s'unir à l'Idée, de participer pleinement à la nature de l'Idée. Ainsi l'Un-Bien explique-t-il et l'intelligibilité et l'être des Idées ; de leur côté les Idées rendent raison du mouvement des sensibles. Quant à l'existence des sensibles, elle n'est pas le produit d'une efficience pure. Nulle part, chez Platon, on ne constate rien de tel. Les Idées se déduisent du Principe en vertu d'une sorte d'émanation comme le fera bien voir le néo-platonisme. Cette déduction analystique a pour effet de leur donner ensemble et l'intelligibilité et l'être : car c'est le propre de l'être platonicien d'exister dans la mesure où il est intelligible. Il en va ainsi pour tout le système idéal depuis le Bien-Un jusqu'aux espèces dernières. De l'espèce dernière

aux sensibles inclus en son extension, il y a désormais un abîme. Les sensibles ne sont pas déduits. C'est donc ici, ou jamais, que l'efficience pure devrait jouer. Or elle se borne, dans le *Timée*, à la confection d'un ordre à partir d'une matière préexistante. Et, sans doute, cette existence est un mystère puisque la χώρα est pur chaos, ténèbre que jamais ne pénètre la lumière de l'intelligible. C'est une résistance aveugle. Mais la χώρα n'en est pas moins requise pour autant qu'on veut expliquer les phénomènes. Encore ceux-ci n'existent-ils vraiment qu'en proportion de l'ordre, du κόσμος, qui les unifie. De là le rôle du Démiurge. Les sensibles sont tirés du chaos par l'action du Démiurge, et cette action du Démiurge intermédiaire consiste à modeler dans la χώρα, par référence au paradigme, en vue du Bien, des objets semblables aux Idées. Le Démiurge tient donc à l'égard des sensibles la place de principe déterminant qui, dans le monde des intelligibles, revenait à l'Un. Mais si les intelligibles existent dès là qu'ils sont déterminés puisqu'ils sont essences pures, il n'en va pas de même des sensibles. Comme ils ne font que participer aux Idées, il leur faut une matière. D'où le besoin d'une sorte d'intermédiaire lequel, imitant envers les sensibles le rôle de l'Un, traduise dans la matière cette participation aux Idées. D'où l'on voit enfin que, si l'efficience du Démiurge est de l'ordre de la formalité, cette formalité est de tout point dépendante. Le Démiurge dépend de l'Un qu'il imite à sa manière, il dépend du Bien vers lequel il tend, il dépend des paradigmes sur lesquels il prend exemple, il dépend de la matière même qui résiste à son effort, principe d'une nécessité mécanique qui s'oppose aux relations nécessaires des intelligibles. La nature intermédiaire du Démiurge est dès lors évidente. Autant l'action de l'Un sur les Idées est une action immédiate puisqu'elles émanent directement de l'Un lui-même, autant l'action du Démiurge sur les sensibles est médiate, dérivée, imparfaite. Pour les séparer, il n'y a pas moins que la distance entre la déduction analytique où jamais l'on ne quitte le plan intelligible et l'opération extrinsèque où l'on travaille une matière aveugle.

J'ai essayé de le montrer ailleurs, l'exposé de la théologie platonicienne est singulièrement difficile parce que le philosophe hérite de courants divers qu'il intègre, plus ou moins heureusement, dans son propre système. Mais le système n'en est pas moins un ; et cette unité doit servir de critère. Il y a des conclusions qui découlent du système : c'est la divinité πρώτως du Bien-Un et, par une sorte de participation qu'il faut bien nommer, déjà, une émanation, celle des Idées. Et il y a des conclusions que le système exclut parce qu'elles vont à le nier : c'est l'identification du Démiurge à l'Un, c'est la méconnaissance de cette loi que le Bien-Un n'est efficient qu'en tant que principe formel et en tant que fin. Tout mettre sur le même plan revient à montrer qu'on n'a pas compris la synthèse. Si le divin est en proportion de l'être, la divinité du Démiurge, des dieux cosmiques, de l'Ame du monde, de l'âme humaine, est en proportion de leur être, c'est dire de leur rapport au monde intelligible et au principe

qui le détermine. Mais tous ces *divins* ne sont en fin de compte que des reliques. Le vrai Dieu de Platon, le seul que le sage contemple, ici-bas et après la mort, c'est le Bien-Un.

Les mêmes principes m'induisent à accepter le texte reçu et l'interprétation traditionnelle (depuis Plotin au moins) pour *Timée*, 37 c : *ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι.* Si le Démiurge songe à parfaire le Monde, son ouvrage, en le rendant plus semblable encore au paradigme idéal, c'est que, tel qu'il est déjà, dans cette première façon, le Monde a commencé d'être une imitation de ce paradigme. En effet, par son mouvement régulier et sans fin, le Monde imite l'éternité du modèle (c'est le même raisonnement que pour l'incessant recommencement des générations, *Banq.*, 206 c, 208 b, et Arist., *de anima*, II, 4, 415 a 26 ss.). *τῶν ἀιδίων* vise donc les Idées. Pourquoi ne pas les nommer *dieux*, puisque ce paradigme a tout justement pour caractère essentiel l'éternité (*τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν οὐκ ἔχον*, 27d fin, 29a), et que les derniers mots du *Timée* nous montrent à nouveau dans le Monde-Dieu sensible (Dieu en tant que se mouvant *régulièrement et sans fin*, imitant dès lors l'éternité du Vivant en Soi) une image (*εἰκών*, cf. *ἄγαλμα*, *supra*) du Dieu intelligible ? (Il faut lire évidemment *νοητοῦ* et non *ποιητοῦ* : on a lu *νοητοῦ* jusqu'à Proclus inclusivement, et l'erreur *ποιητοῦ* s'explique fort bien comme une correction chrétienne. Le Monde est à l'image de Dieu *ποιητής*. Admis ce *νοητοῦ*, il semble qu'on doive entendre, avec Rivaud et contre Taylor, « image du Dieu intelligible », et non pas « du Vivant ». Le Monde sensible est défini par référence au Monde intelligible : (1) il contient les *ζῷα ὁρατά* comme le Monde intelligible contient les *ζῷα νοητά*, 30 c-d ; (2) il est donc un dieu *αἰσθητός* image du *νοητός*. Taylor refuse cette tradition parce qu'il ne veut pas de la divinité des Idées dans le *Timée*, le seul dieu étant, pour lui, le Démiurge).

Pas plus qu'à M. Robin (*Phèdre*, introd., p. xciv, n. 3), les difficultés soulevées par Taylor (*A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928, pp. 184-186) ne me semblent donc insurmontables. Il n'est pas nécessaire de voir en *θεῶν* un génitif pluriel de *θέα* ou de supprimer le mot. Puisque les Idées sont éternelles, elles sont le divin *κατ' ἐξοχήν*. Comme le note M. Robin (*loc. cit.*, *ad Phèdre* 249c), les autres dieux ne sont dieux que parce qu'ils contemplent les Idées. Telle est donc la condition du Démiurge lui-même.

On ne saurait d'ailleurs trop le redire, le Démiurge est une sorte de *deus ex machina*. Il n'apparaît dans le *Timée* que pour expliquer le *γιγνόμενον*. Les Intelligibles n'ont pas besoin d'autre explication que l'Un. Ils tiennent tout leur être de l'Un, immédiatement, dès là que cette cause formelle les détermine. Mais comment expliquer les êtres du Monde sensible ? Les Idées en sont le modèle, l'exemplaire, la forme. Mais les sensibles n'émanent pas des Idées de la même manière que les Formes émanent de l'Un. Car les sensibles sont par

définition des *γιγνόμενα*. Ils impliquent donc de la matière. Qui organisera la matière, qui modèlera dans la matière les *ζῷα ὁρατά* semblables aux *νοητά* ? On est bien forcé de recourir à un *δημιουργός*. Dès lors il est clair que ce *δημιουργός* ne fait son apparition dans le système de Platon que pour légitimer un point secondaire. Il ne tient pas au cœur du système, à la doctrine des Idées. Il est intermédiaire entre les Idées et notre monde. C'est ce que Taylor reconnaît lui-même (*op. cit.*, p. 647) : « Timée a commencé par mettre en opposition radicale l'éternel, *τὸ ὄν*, et le temporel, *τὸ γιγνόμενον*. Vient alors la question : pourquoi existe-t-il un *γιγνόμενον* ? Pourquoi l'*αὐτοζῷον* éternel n'est-il pas seul à exister ? Le *δημιουργός* n'a été produit que pour répondre expressément à cette question ».

TABLES

TEXTES (1)

(1) Les philosophes présocratiques sont cités d'après les *Vorsokratiker* (2e éd.) de H. Diels, les poètes lyriques et élégiaques d'après Edmonds (Loeb Class. Libr.), sauf un vers de Sappho pour lequel j'ai préféré l'édition Lobel (Oxford, 1925) et le vers d'Alcée cité d'après le *Supplementum Lyricum* d'Er. Diehl (Bonn, 1917). Pour Platon, je ne signale que les textes principaux cités, traduits ou analysés au cours de l'ouvrage.

MOTS GRECS

INDEX ANALYTIQUE

NOMS D'AUTEURS

Table des Matières

Joseph FLOCH, Maître-Imprimeur à Mayenne – 14-3-1975 – n° 5267
VRIN - REPRISE A LA CARTE - 03N-021